

LA CIENCIA TOMISTA

PUBLICACIÓN BIMESTRAL

MARZO-ABRIL DE 1931.—NÚMERO 128.

EL AUTOR DE LA BIBLIA Y LA CIENCIA

El día 28 de Enero se cumplen los cien años del nacimiento del Cardenal Fr. Ceferino González. Su patria, Asturias, se prepara a conmemorar esta fecha, que recuerda el primer centenario de un hijo glorioso. Nuestra revista se cree también en la obligación de asociarse a este homenaje al gran sabio e ilustre prelado de la Iglesia, que fué a la vez honor de la Orden de Sto. Domingo. El análisis que nos proponemos dedicar a una de sus principales obras, y último fruto de su actividad literaria no será sólo un recuerdo o un documento histórico para los curiosos investigadores de nuestra historia científica (1). Nuestro principal intento será poner de relieve los principios científicos, teológicos y exegéticos, que informan la obra del P. Ceferino, los cuales pueden servir aún hoy de norma a quienes se consagran a los mismos estudios. Pudiera ser que la tesis fundamental del libro, la armonía entre la ciencia y los datos de la S. Escritura y de la fe, explicados con la solidez y amplitud de criterio con que el autor lo hace, sirviera para llevar la luz a algunas inteligencias ofuscadas por los prejuicios científicos.

* * *

El Card. González, habiendo renunciado, a causa de sus achaques, el arzobispado de Sevilla el año de 1889, se dedicó luego a escribir una obra, que las necesidades presentes estaban pidiendo. Era aquella la épo-

(1) *La Biblia y la Ciencia*, por el Cardenal González, de la Orden de Santo Domingo. Dos volúmenes. Págs. XLVII-678 y 687, en 4.º Madrid, 1891. Es la que citamos; una segunda edición corregida y aumentada salió en Sevilla, 1892. En atención al estilo a veces difuso del autor, nos permitimos omitir palabras y frases, pero salvando siempre el pensamiento del Cardenal. Por esto mismo con frecuencia omitimos las comillas.

ca del materialismo. Las inteligencias cansadas del idealismo germánico se habían pasado al bando opuesto, y tomaban como armas para impugnar la verdad cristiana la cosmogonía, la geología y las disciplinas prehistóricas. Los primeros capítulos del Génesis, en que se narran los orígenes de las cosas y del hombre eran el blanco principal a donde se dirigían los tiros de la ciencia incrédula. Las ideas y aspiraciones anticristianas y antibíblicas, dice el mismo Cardenal, reinan como soberanas en la que pudiéramos llamar literatura científico-popular, representada por revistas, por centros de reunión popular, por asociaciones instructivas de todo género de personas y clases, y sobre todo, por periódicos. En éstos, como en las revistas literarias, como en los diferentes centros de instrucción popular, es cosa corriente dar por demostrado que la doctrina católica en general, y con especialidad muchas de las ideas y enseñanzas contenidas en la Biblia, no pueden conciliarse con los descubrimientos de la ciencia, con los grandes progresos por ésta realizados, siendo preciso elegir entre la fe católica y la verdad científica, entre la Biblia y la ciencia. Sólo así, se concibe y explica el éxito fabuloso alcanzado por esa *Historia de los conflictos entre la Religión y la Ciencia*, que en son de triunfo ha dado la vuelta a la tierra toda. El estado presente de los espíritus y las corrientes de incredulidad y escepticismo religioso, que surcan hoy la atmósfera intelectual y científica, son la causa verdadera del éxito extraordinario que ha obtenido el libro de Drapper, siendo así que los hombres serios e imparciales, siquiera sean partidarios de las ideas y tendencias del autor, reconocen que se trata de un libro, cuyo valor realmente científico es bastante escaso, y cuyo mérito intrínseco no está en proporción con la importancia que se le ha concedido. A ser otras las condiciones del medio ambiente, el libro del profesor americano, después de dar ocasión para un artículo de revista o periódico de mayor o menor circulación, habría entrado en la corriente general de las publicaciones contemporáneas, que en su mayor parte nacen, se marchitan y desaparecen, después de pasar por un círculo de lectores más o menos reducido (I, XIII ss.)

El P. Ceferino, que había escrito una amplia historia de la Filosofía, a base del estudio directo de todos los filósofos más destacados, conocía muy bien el ambiente intelectual de su tiempo, que seguía con interés, y para influir en él planeó y ejecutó esta su postrera obra *LA BIBLIA Y LA CIENCIA*.

Aunque su ocupación principal había sido el estudio de la Filosofía y Teología; pero el amplio concepto que tenía de la primera, y su clara visión de las ventajas que las ciencias experimentales le podían prestar, le había hecho desde joven aficionado a su estudio (I, 139-185). Luego fueron las necesidades apologéticas las que le hicieron darse más a él, cumpliendo lo que en el prólogo de *La Biblia y la Ciencia* escribe: En vista de las

reflexiones que anteceden procede preguntar, ¿cuál es el procedimiento que debe adoptar hoy el exégeta y el teólogo cristiano en presencia del absorbente movimiento científico, que invade todas las esferas de la vida intelectual, que penetra todas las capas sociales, y en cuyo fondo fermentan, y hasta puede decirse que predominan tendencias opuestas a la Biblia y a la doctrina católica? ¿Habrán de encerrarse en el círculo de la revelación divina, o a lo menos en la antigua exégesis, contentándose con rechazar *a priori* los descubrimientos y las conclusiones de la ciencia moderna por el solo hecho de presentarse como en desarmonía con la enseñanza bíblica o la verdad revelada? (p. XVI).

Nada más lejos de la mente del autor, el cual, si, a causa de su vocación, no pudo darse a la investigación científica como un profesional de la misma; pero con el estudio de las obras más escogidas adquirió un conocimiento perfecto de las tendencias dominantes en cada rama de las ciencias positivistas, de su actitud respecto de la Biblia y la Iglesia, y de las ventajas que podrían suministrar para deshacer esas mismas objeciones. Y su alta capacidad filosófica le daba al mismo tiempo un criterio tan amplio, tan acogedor y a la vez tan seguro, que nos admira al cabo de cuarenta años. Algo semejante puede decirse de sus conocimientos exegéticos. El P. Ceferino había estudiado y enseñado teología, y más precisamente la teología de Sto. Tomás. La exégesis bíblica se consideraba entonces, a lo menos prácticamente, como extraña a la teología, y así el P. Ceferino no se muestra en su obra exégeta profesional. Pero sobre los problemas que estudia conocía bien el pensamiento antiguo y contemporáneo. Además, y esto era más importante, había sabido extraer de S. Agustín y Sto. Tomás los principios teológicos que debían regir la exégesis bíblica en sus relaciones con las ciencias, de suerte que, así como en filosofía se anticipó tan certeramente a la encíclica *Aeterni Patris* de León XIII sobre la restauración de la filosofía escolástica, así en las cuestiones exegéticas se anticipó a la encíclica *Providentissimus Deus* sobre el fomento de los estudios bíblicos. Ya quisiéramos hallar en exégetas profesionales, que escribieron mucho después de la segunda encíclica de León XIII, el criterio amplio y seguro que hallamos en la obra del Card. González, publicada dos años antes de la referida encíclica. Había tomado por lema de su obra las palabras de Sto. Tomás: «En las cosas que no son de necesidad de fe, lícito fué a los Santos Padres, como también a nosotros lo es, opinar de diverso modo». Y las otras: «Cuando la Escritura admite diversas exposiciones, no es bueno que nadie se adhiera a una determinada de tal modo que, si por alguna vía llegara a probarse que tal exposición era falsa, presuma, no obstante, aferrarse a su sentencia». Estas palabras representan una de aquellas sentencias gráficas y de profundo sentido científico que no es raro encontrar en el autor de la *Summa Theologica*, y representan hoy una afirmación de importancia

capital por su alcance práctico y por la amplitud de criterio cristiano que encierran. «Y esta amplitud se impone hoy más que nunca en el terreno exegético-bíblico a causa de los nuevos horizontes abiertos a esta exégesis por los progresos de la ciencia durante los últimos años. Los amantes ilustrados y sinceros de la fe católica y de la Iglesia de Cristo deben tener muy presente que, si el círculo de las verdades teológico-dogmáticas se halla, por decirlo así, relativamente completo y cerrado, en atención a lo cual nada tiene que temer y poco que esperar de los progresos de la ciencia, no sucede lo mismo con las cuestiones exegéticas, cuyo campo invade la ciencia moderna, introduciendo en la exégesis bíblica cambios radicales, puntos de vista nuevos, que ni pudieron sospechar siquiera los que en épocas anteriores dedicaron sus vigilias a comentar los textos bíblicos» (p. XVII s.)

A pesar de esta seguridad de criterio, que tenía por fundamento su dominio de la teología tomista, el Cardenal González busca para sus conclusiones el apoyo de los autores extranjeros, que en su época más descollaban. Aparte de la razón fundamental de que la ciencia y más aún la ciencia apologética es patrimonio común, y así conviene conocer qué es lo que piensan los otros, había sin duda dos motivos que a nuestro autor movían a extremar este punto, y eran, de una parte su propia modestia, y de otra el ambiente intelectual de España en la fecha en que él escribía. Ambas cosas le obligaban a no parecer apoyarse en su propio criterio, al asentar conclusiones que iban contra la corriente tradicional. El mismo nos dice en su prólogo que «no es raro tropezar con hombres de ilustración y de saber, pero tan tímidos y de criterio tan estrecho, que suelen preguntar con cierta irritación y no menor espanto: ¿A dónde vamos a parar con semejantes audacias exegéticas? A los cuales puede y debe responderse: Vamos a parar a una exégesis idéntica a la de los antiguos Padres y Doctores de la Iglesia en cuanto a su fondo, en cuanto a los principios, máximas y procedimientos esenciales, pero diferente en sus aplicaciones; a una exégesis más amplia y de horizontes más vastos que la de los antiguos, en relación con los datos y elementos nuevos suministrados por las ciencias físicas y naturales; a una exégesis que pudiéramos llamar bíblico-científica, encaminada a probar la armonía que existe entre la palabra de Dios y la palabra de la ciencia» (p. XXII s.) Y más adelante prosigue el mismo tema con estas palabras: «En todo tiempo, y más todavía en el nuestro, aconsejó la prudencia que pudiéramos llamar científico-cristiana, no lanzar gritos de alarma prematura en presencia de cualquier teoría que a primera vista ofrezca oposición más o menos aparente a los textos bíblicos. El escritor cristiano no debe perder la serenidad de espíritu por tan poca cosa. Que la ciencia remueve su propio suelo; que lance en todas direcciones sus miradas investigadoras; que usando de su legítimo derecho, marche a la conquista de la verdad por medio

de la observación y del trabajo experimental. Nada de esto debe infundir temor al hombre de la verdad católica, porque sabe muy bien que la fe nada tiene que temer, sino antes bien, mucho que esperar de la ciencia desinteresada e imparcial... Por otra parte, conviene no echar en olvido que la exégesis cristiana, considerada en sí misma, no es necesariamente la verdad, sino la investigación de la verdad; este carácter en el cual se asemeja a las otras ciencias, entraña cierta amplitud e independencia en el criterio exegético» (p. XXIV s.)

* * *

La obra del Cardenal González, materia de nuestro estudio, tiene por objeto las relaciones de la Biblia y la Ciencia sobre aquellos problemas que tocan a los orígenes de las cosas y del hombre. Esto le dicta el plan de la obra. Comienza por estudiar la Biblia en la Iglesia católica y en el Protestantismo, luego la Ciencia según el concepto cristiano, racionalista y monista, y determina luego las relaciones entre una y otra. Esto viene a ser como la introducción, para abordar luego los problemas del hexámeron, u obra de los seis días, en relación con las modernas teorías cosmogónicas, geológicas y el evolucionismo darwiniano. Tal es la materia del tomo primero. El segundo trata de la unidad de la especie humana, su antigüedad y el diluvio, con el mismo criterio de antes, es decir, confrontando los datos que la Biblia nos ofrece con las conclusiones más seguras de las ciencias.

En su estudio sobre la Biblia se propone una cuestión fundamental para su propósito: si la inspiración divina se extiende a las teorías o cuestiones científicas. Su respuesta no es la que hoy hubiera dado, después de las enseñanzas de León XIII; pero es muy de admirar que por otro camino hubiera venido a parar en la misma conclusión práctica que a él le interesaba. «La respuesta a esta cuestión es sencilla para el católico. Si constara de una manera indubitable que tal o cual teoría científica fué enseñada por el autor bíblico, semejante teoría dejaría de serlo para convertirse en una verdad científica y real... Lo que real y verdaderamente está contenido en los textos originales, el sentido que real y verdaderamente dieron a sus palabras los escritores bíblicos bajo la acción del Espíritu Santo, debe creerse con fe divina y admitirse como verdad inconcusa, aunque no pertenezca a los misterios de la fe ni a las verdades morales que constituyen el objeto principal y preferente, pero no único, de la fe y de la revelación». Pero esto sólo tiene lugar «en la hipótesis de una cuestión científica resuelta por el autor bíblico en determinado sentido; pero como quiera que por punto general las cuestiones científicas, que se pretenden resueltas por la Biblia, no lo están en realidad, porque los textos bíblicos, que a ellas se refieren, son susceptibles de sentidos di-

ferentes; resulta que es preciso proceder con suma prudencia al tratarse de pasajes bíblicos relacionados con las ciencias naturales». Y anticipadamente nos da «la hermosa doctrina de Santo Tomás, el cual dice que el Espíritu Santo dotó a la Sagrada Escritura de un fondo de verdad superior a las interpretaciones o invenciones del hombre: *majori veritate eam Spiritus Sanctus foecundavit, quam aliquis homo adinvenire possit*; y sobre todo añade que en nada perjudica o deroga a la autoridad de la Sagrada Escritura, cuando dejando a salvo la fe se interpreta o expone de diferentes maneras: *Auctoritati Scripturae in nullo derogatur, dum diversimode exponitur, salva tamen fide*» (I, 30-33). Nuestro autor insiste grandemente en este principio que León XIII explicará luego, diciendo que el Espíritu Santo no intentaba enseñarnos la naturaleza íntima de las cosas visibles, y que cuando los autores inspirados hablan de ellas lo hacen «aut quodam translationis modo, aut sicut communis sermo per ea ferebat tempora, hodieque de multis fert rebus in quotidiana vita ipsos inter homines scientissimos». Y añade el Papa que este lenguaje vulgar suele fundarse en la apariencia de las cosas, trayendo luego las palabras del Doctor Angélico, de que el autor sagrado «ea secutus est quae sensibilibiter apparent» (*Providentissimus Deus*, cf. Denz., n. 1947).

Nuestro autor había llegado a esa conclusión cuando declara cosa «innegable que los autores de los libros bíblicos, al ser inspirados por Dios no lo fueron para dar a los hombres lecciones de astronomía, de geología o de historia natural, sino para comunicarles verdades religiosas y morales. Así no es de extrañar, antes sí es muy natural y lógico, que en las enseñanzas y narraciones que incidentalmente se rozan con los fenómenos de la naturaleza, hayan empleado el lenguaje usual, acomodándose a las ideas populares, según la discreta y autorizada observación de S. Jerónimo... Aun suponiendo que Moisés poseía nociones exactas acerca del sistema astronómico del Universo, ora por revelación divina, ora por conocimientos adquiridos, no podía ni debía emplear otro lenguaje, sopena de hacerse ininteligible para sus lectores. Por esta razón, mientras la Iglesia no lo verifique, no puede ni debe condenarse la opinión de algunos escritores que admiten la posibilidad de que los autores bíblicos hayan participado de los errores generales de su época en cuestiones científicas, que tienen alguna relación con determinados textos de la Biblia» (I, 206 s.)

Y así, según las enseñanzas del Sumo Pontífice, esos varios sentidos que la Escritura puede tener habrán de buscarse, no tanto en la íntima naturaleza de las cosas naturales, cuanto en las apariencias de las mismas o en el modo en que antes las concebían y expresaban. Con esto se cortan de raíz las discordancias entre la Biblia y la Ciencia, mientras ésta se mantenga dentro de sus propios términos. Y mantenida en esos términos, la ciencia queda subordinada a los altos principios de la filosofía, y

ésta a los de la teología, como todas las cosas están sujetas a Dios. Este es el resumen de «las relaciones entre la Biblia como depósito de la palabra de Dios, y los libros depositarios de la ciencia humana... Expresión genuína de la naturaleza verdadera de esas relaciones son las grandes síntesis de la ciencia divina y humana ensayadas con mayor o menor éxito en el seno de la Iglesia católica a contar desde sus primeros pasos. Es la gran síntesis iniciada por Clemente de Alejandría, perfeccionada por el genio poderoso y enciclopédico de S. Agustín, completada por Santo Tomás con relación a los conocimientos de su época, y que aguarda y alcanzará su constitución definitiva cuando la filosofía, la moral, el derecho, el arte, la historia, la política, la filología, la geología, la psicología, la astronomía y las ciencias todas, concluyan por agruparse en torno de la teología, como ciencia superior y comprensiva de la verdad divina, humana y cósmica, determinando a la vez, como resultado general, la unión de las inteligencias en la fe, y la unión de los corazones en la caridad» (I, 201 s.)

Son muchos los lugares en que el Cardenal González insiste sobre las diversas exposiciones, que pueden tener aquellos pasajes de la Escritura que se relacionan con las ciencias. Y porque a muchos movía la autoridad de los Padres, creyéndose por ello obligados a aceptar una interpretación determinada, recurre a las reglas que determinan aquella autoridad. «Y como quiera, dice, que parece natural conceder cierta fuerza preponderante a la tradición y a las ideas de los Padres, cuando se trata de fijar el sentido de las Sagradas Letras, bueno será recordar que Melchor Cano advierte en primer lugar que la autoridad de los Santos Padres, cuando se refiere a ciencias naturales, no suministra argumento cierto en favor de alguna proposición, y que en estas materias la fuerza de la autoridad está en relación con la fuerza de las razones alegadas... Añade el autor de los *Lugares Teológicos*, que la sentencia de los Padres en cosas pertenecientes a la Escritura sólo lleva consigo cierta probabilidad, pero no certeza; y lo que es más todavía, enseña que en las cosas que no pertenecen a la fe no produce certeza, sino probabilidad mayor o menor, la sentencia, siquiera sea unánime, de los Padres de la Iglesia... No hay para qué decir cuán vasto campo deja aquí abierto M. Cano a las exploraciones de los hombres de ciencia y a las interpretaciones de los numerosos textos bíblicos, que no se refieren a verdades dogmáticas definidas por la Iglesia» (I, 214-216). Muchos problemas se hubieran eliminado de raíz, y con ellos muchas vacilaciones de almas poco ilustradas y seguras en la fe se hubieran evitado, con sólo hacer una aplicación sencilla de este principio, tan antiguo y tan nuevo, porque es de perenne valor teológico. De lo cual son culpables los «teólogos, que inspirados por manuales de teología o de exégesis calcados en los antiguos moldes, y considerando a éstos como la última palabra de la ciencia, rechazaban *a priori* de-

terminados descubrimientos, datos o conclusiones de las ciencias físicas y naturales, sin más razón ni prueba que la pretendida oposición de aquéllos a la interpretación más o menos autorizada, pero no cierta, ni menos dogmática e infalible, de algún texto de la Biblia... Pero el inconveniente más grave que consigo lleva la conducta de los teólogos y exé-
tas aludidos, es el peligro de alejar más y más de la fe cristiana a los hombres de ciencia, como es natural y lógico que suceda, según la observación de S. Agustín y Santo Tomás, cuando en nombre de la Biblia se rechazan y condenan datos y conclusiones de indiscutible verdad.
(I, 226 s.)

* * *

Sentados estos amplios principios aborda el primer problema, la obra de los seis días, que implica, además de su aspecto teológico, sus relaciones con la astronomía, con la geología y con la historia natural. Al teólogo y apologeta le importa ante todo definir con claridad el valor teológico del relato bíblico. Por fortuna es esta tarea fácil. El Cardenal González lo reduce a tres puntos: «1.º Dios sacó de la nada el universo mundo, creando por lo menos la materia primera, los elementos generales primitivos del mismo. 2.º Este Dios que creó *ex nihilo* el universo mundo, debe ser y es por necesidad de su misma naturaleza soberanamente perfecto, infinito, anterior y superior al mundo, el cual depende en absoluto de su voluntad, de manera que pudo crear el mundo y no crearlo, pudo crear un mundo diferente del actual, y pudo darle leyes y modo de ser diferentes; su inteligencia es infinita e infinita también su voluntad y su libertad y su felicidad, con independencia de todo otro ser. 3.º Este Dios, creador del mundo, lo rige y gobierna por medio de su providencia, la cual se extiende de una manera especial al hombre, creado por Dios a su imagen y semejanza, con capacidad, medios de conocer, amar, obedecer y honrar a su Creador y gozar de la felicidad divina después de la muerte» (I, 252 s.)

Otros dos puntos que añade, no tocan al capítulo primero, son el resumen de los dos siguientes capítulos del Génesis. Estos que copiamos nos declaran la mentalidad del autor, nos revelan al filósofo y teólogo, no precisamente al exégeta. Toda esa doctrina pertenece a la fe católica y toda está ligada al primer artículo de nuestra fe que nos manda creer en «un Dios todopoderoso, creador del cielo y de la tierra»: pero no todos esos puntos de doctrina se hallan en el capítulo primero del Génesis, a lo menos formalmente expresados, y algunos, aunque secundarios pero de gran valor histórico, se pudieran señalar en dicho capítulo, que nuestro autor no menciona. Pero todo esto tiene una importancia secundaria en una obra apologetica como la suya. Sobre estos puntos de doctrina las ciencias no tienen nada que decir, sino confesar que no pueden explicar

el origen de la materia sin una causa extrínseca a ella, que le dé el ser y la ponga en movimiento (I, 295-316).

Viene luego el modo de la formación del mundo, y nuestro autor comienza por señalar la libertad con que los Padres y Doctores han interpretado siempre el relato bíblico. Sobre la ordenación y división de la materia cósmica, la distribución y modificaciones de la misma, la producción de los astros, de las plantas y de los animales, nada determinado y cierto nos dicen la teología y la exégesis. Este complejo problema puede recibir soluciones diferentes sin salir de los términos de la ortodoxia exe-gético-teológica.

Hasta se puede añadir que no es raro encontrar en los Padres y Doctores escolásticos indicios y como intuiciones precientíficas de las soluciones diversas que recibe este problema en nuestros días (I, 385 s.) Como ejemplo de esto expone extensamente las ideas de S. Gregorio Niseno sobre el hexámeron (I, 386-392).

El primer versículo del Génesis dice que «al principio creó Dios el cielo y la tierra». ¿En qué estado los creó? ¿Como cuerpos distintos, formados ya y perfectos, o como masa informe? La mayor parte de los Padres de la Iglesia se inclina por la segunda parte. La cual «lejos de oponerse a ningún descubrimiento, a ninguna conclusión legítima de la ciencia experimental, ni siquiera se opone a la teoría astronómica de Laplace, antes con ella se armoniza perfectamente, por más que aquélla, hoy por hoy, no pase de ser una teoría más o menos racional, pero no una verdad demostrada» (I, 320). Y como quien entiende bien la caducidad de tantas hipótesis y teorías como aparecen en el campo de la ciencia para luego desaparecer y dejar su puesto a otras; deseando nuestro autor asentar su doctrina sobre bases incommovibles, acude a su maestro Santo Tomás, el cual le enseña que en este punto de la creación del mundo «hay algo que pertenece a la sustancia de la fe, a saber, que el mundo comenzó por creación, y en esto están concordes todos los Santos Padres. Mas si se trata del modo y orden con que fué hecho, esto no pertenece a la fe sino accidentalmente, en cuanto se contiene en la Escritura, cuya verdad dejaron a salvo los Padres, sin perjuicio de darle interpretaciones diferentes» (I, 327).

Con esto nos indica cuán prudentes debemos ser en establecer concordancias *positivas* entre la Biblia y la Ciencia. Tratándose de dos cosas tan inseguras; la concordancia negativa es la más segura y acertada.

El mismo principio le sirve para resolver una dificultad obvia, y que por serlo no fué preciso que vinieran los físicos modernos a proponerla. Se trata de la luz creada el día primero, siendo así que el sol y los demás astros lo fueren el día cuarto, según el Génesis. Objeción es ésta que ocupó y preocupó a los Padres de la Iglesia y con especialidad a los que comentaron el hexámeron mosaico. S. Agustín discute una y otra vez

esta cuestión, principalmente en su obra *De Genesi ad litteram*, y Santo Tomás le dedica varios artículos en la *Summa Theologica*. Excusado parece añadir que para los exégetas antiguos y modernos ha sido materia de comentarios múltiples y de opiniones diversas... La cuestión de fe es completamente independiente de las teorías, hipótesis y conclusiones demostradas o demostrables en lo sucesivo por la ciencia, porque el texto referente a la luz y su producción, lo mismo que tantos otros del hexámeron, es susceptible de interpretaciones tan variadas, que bien puede recibir en su seno, sin perjuicio de la fe, cuantos descubrimientos pueda realizar la ciencia en los siglos venideros» (I, 341 s.) Todavía, porque no se diga que por comodidad busca este camino de atajo, examina si «hay algo demostrado en la ciencia que sea incompatible con la producción o aparición de la luz en el primer día del hexámeron bíblico» (I, 342). Las conclusiones de su largo estudio son: 1.^a que la ciencia en su estado actual no puede contestar satisfactoriamente a las cuestiones más esenciales acerca del origen, naturaleza, atributos y fenómenos de la luz; 2.^a que cualquiera de las interpretaciones del texto bíblico son compatibles, así con las enseñanzas actuales de la ciencia, como con la ortodoxia exegética; 3.^a que es posible que, andando el tiempo realice la ciencia nuevos descubrimientos suficientes para dar nueva interpretación a las palabras del Génesis sobre la producción de la luz y del sol; 4.^a que en todo caso la exégesis bíblica, en cuanto contiene la revelación divina, nada tiene que temer de la ciencia, a la que deja libre el campo para sus investigaciones» (I, 361 s.)

Después de la creación de la luz, que se extiende al universo entero, sigue en el relato del Génesis, la separación de la tierra y del cielo por el firmamento, la separación de los mares y continentes, la creación de las plantas, de los peces, aves y reptiles y por fin, de los ganados y demás animales terrestres. Todo esto es objeto de la geología y paleontología, a las cuales muchos piden argumentos para oponerlos a la Escritura, que ni en el orden ni en las partes se ajusta a los datos de la ciencia.

Ante todo, dice nuestro Cardenal, no se deben apurar demasiado los términos de la Biblia. El designio de Moisés fué, ante todo, grabar en la mente del pueblo hebreo la existencia de Dios como ser supremo, omnipotente y autor de todas las cosas, para apartarlo de la idolatría, a la que era muy propenso. Es, pues, natural que entre la variedad casi infinita de producciones realizadas por Dios, escogiera las más importantes y las más a propósito para llamar la atención de su pueblo y para inspirarle admiración y temor del Creador del mundo... ¿Se excluye o se niega por eso que entre esas diferentes etapas de la creación hayan sido producidos algunos otros seres de que no se hace mención explícita en la historia mosaica? De ninguna manera, y es muy posible que algunos seres orgánicos, muy interesantes para la ciencia, pero poco importantes desde el

punto de vista en que se colocaba Moisés, fueran pasados en silencio por el autor sagrado, según las palabras de S. Agustín: *Aliquid esse a Deo conditum, de quo sileat liber Genesis, nihil repugnat* (I, 384 s.) Esto por lo que toca a la Biblia.

Tampoco hay que pensar que la historia de la formación de la tierra esté ya hecha. Los trabajos geológicos llevados a cabo hasta el día sólo representan la exploración de una pequeña parte de la corteza terrestre, y es a todas luces insuficiente para fundar conclusiones definitivas. Es preciso no precipitar los juicios, si hemos de atenernos a la sobriedad tan recomendada en estas cuestiones por los Padres de la Iglesia, especialmente por S. Agustín y Sto. Tomás. Muy posible es que nuestros conocimientos geológicos de hoy se hallen profundamente modificados por nuevos datos y descubrimientos, como es posible que esos nuevos datos, que esperamos, vengan a corroborar la hipótesis expuesta en relación con el estado actual de la geología y convertirla en tesis (I, 387).

Resalta en estas palabras la misma prudencia científica que atrás dejamos anotada. El sentido de la Escritura no está definido, y las conclusiones de la ciencia tampoco son seguras para que nos aventuremos a extremar una concordancia positiva entre la Biblia y la ciencia, mucho menos para que vayamos a gritar la incompatibilidad entre ambas.

No pondremos fin a este capítulo sin observar que lo arriba dicho sobre la concordancia entre el proceso de la creación genesiaca y el proceso atestiguado por la geología debe entenderse en sus líneas generales, sin extenderla a todos los términos de la comparación. Si para la Biblia como para la geología los vegetales precedieron y abundaron con anterioridad a los animales, y entre éstos los menos perfectos precedieron a los más perfectos, no quiere esto decir que en las capas o períodos pertenecientes al día tercero, en que se pone la producción de las plantas no existan restos de animales, como se observa en los terrenos cambrianos y silurianos del período paleozoico. Esto no impide que la característica de este período sea la abundancia extraordinaria de vegetales que distingue los terrenos carboníferos.

No todos los apologistas se conformaban con este sobrio concordismo entre la Biblia y la Ciencia; muchos tendían a extremarlo y por ahí a poner más de relieve los fundamentos deleznales del mismo. Lo cual inducía a algunos espíritus más resueltos a sostener la tesis de una concordancia puramente negativa. Tal fué Mgr. Clifford, obispo de Clifton en Irlanda, que sostuvo que el relato hexamérico del Génesis era un himno litúrgico, dedicado a celebrar la gloria del Creador, pero sin ninguna intención de historia detallada. La concordancia se limitaba a los principios dogmáticos, la creación de todas las cosas por Dios; pero no tocaba al proceso de esa misma creación, sobre la cual hemos de atenernos sólo a los datos de las ciencias. Es lo que se llamó la teoría idealista. Sin atre-

verse a condenarla como contraria a los documentos de la fe, puesto que esta teoría en cuanto a la substancia contaba con patronos tan insignes como S. Agustín y Alberto Magno, todavía la mayor parte de los exégetas y apologistas la rechazaban. ¿Y cómo no, si los privaba de uno de los más convincentes argumentos en favor de la revelación divina concedida a Moisés? Sin hacerla suya, el Cardenal González está muy lejos de condenarla. El hecho de que la Iglesia no lo haya verificado es para él una prueba del amplio criterio y de la libertad grande, que en todo tiempo ha dominado y sigue dominando en el seno de la Iglesia católica en las cuestiones referentes al hexámeron mosaico. Si no en la forma, a lo menos en la substancia, la exposición de Mgr. Clifford concuerda con la de los Alejandrinos y S. Agustín. Los puntos fundamentales de la doctrina tradicional, que son la creación del mundo por Dios y el precepto sabático, quedan a salvo en esta teoría.

Todavía más, este precepto, inculcado tantas veces desde el Exodo, y que Moisés quiso presentar como figura de la obra divina, fué el que suministró al prelado irlandés el plan de su exposición. Con esto es evidente que la idea de la semana viene a adquirir mayor relieve en la narración hexamérica. A más de esta razón, el prelado irlandés añade otras que al Cardenal no le parecen tan concluyentes. Tales serían las discordancias que halla entre el relato del Génesis y los datos de las ciencias. A los cuales opone nuestro autor los reparos que atrás hemos visto, las soluciones diversas que sufre el texto bíblico y el carácter aún no definitivo de las conclusiones científicas.

Después de larga discusión resume su doctrina en las tres conclusiones siguientes: 1.^a Que salvo la escuela idealista, todas las otras han concedido al relato de los seis días un carácter histórico, y tal es sin duda el que ofrece en su sentido obvio y natural, que no se debe abandonar, mientras no se pruebe de una manera convincente que es incompatible con otras verdades o hechos incontestables de la ciencia.—2.^a La teoría himnológico-litúrgica del obispo de Clifton, sin que sea lícito calificarla de incompatible con la exégesis teológico-cristiana, bien puede considerarse, hoy por hoy, como muy poco probable, al negar carácter histórico al contenido del capítulo primero del Génesis.—3.^a Pero en el fondo de esta teoría hay algo digno de considerarse, que es la condenación implícita de ciertos teólogos, exégetas y apologistas, que, dejándose arrastrar por la tendencia concordista, pretenden convertir a Moisés en un geólogo de nuestros días y el capítulo primero del Génesis en un tratado elemental y técnico de geología y física (I, 413-415). La lectura del texto sagrado da la impresión de que su autor quiso narrarnos el proceso de la creación divina; pero si esto es mucha verdad, también lo es, que sería impertinente, por no decir absurdo, buscar en ese cuadro armonías y relaciones entre las palabras todas del texto bíblico y los datos más minu-

ciosos y concretos de las ciencias físicas y naturales, según pretende verificarlo la escuela concordista. En esta cuestión nunca debe perderse de vista que los fines de Moisés al escribir el primer capítulo del Génesis eran ante todo religiosos y morales, y no trazar un programa de ciencias físicas y naturales. Esto sin contar, que en las palabras de Moisés, al lado del elemento histórico, existe también un elemento poético, el cual debe tenerse en cuenta, cuando se trata de fijar el alcance de las palabras bíblicas (I, 415-416).

* * *

Por los días en que el Card. González escribía su obra estaba muy en boga la teoría de Darwin sobre el origen de las especies orgánicas y del hombre. Muchos de sus discípulos quisieron hacer de esta teoría un arma contra la narración bíblica y contra el dogma fundamental de la fe, la creación de las cosas por Dios. Según el sentido obvio del texto bíblico Dios creó las especies de las plantas y animales perfectas y distintas, por un acto imperativo de su poder; mientras que según la teoría darwiniana, estas especies se han formado lentamente por selección natural y bajo la influencia de los agentes externos. La concepción monista del darwinismo quiso explicar el primer origen de los seres vivientes por la acción conjunta de las fuerzas físico-químicas en el seno de la naturaleza. El mismo hombre no estaría exento de esta ley de la selección. Por anillos intermedios, cuyos rastros no han sido aún hallados, el *homo sapiens* se entronca con la familia de los simios. Así creían poder prescindir del Dios creador, sustituyéndolo por la ley de la evolución, como si se pudiera concebir ley sin legislador y sin sujeto en que la misma ley recaiga.

No nos hemos de detener en la larga exposición científica, que el P. Ceferrino dedica al darwinismo. Sólo nos fijaremos en el punto que nos hemos propuesto estudiar, que es el exegético. Y siguiendo el orden genético de los varios problemas que implican las relaciones entre el darwinismo y la Biblia, empecemos por el origen de la vida. Un discípulo aventajado de Carlos Darwin, Ernesto Haeckel, amplió el sistema de su maestro, extendiéndolo al cosmos, y en especial al hombre. «En realidad Haeckel abandona la profesión de naturalista para vestir el manto del filósofo; porque a la filosofía pertenece investigar y discutir la causa primera de las cosas, a la cual jamás puede llegar la experiencia, ni por consiguiente la ciencia en el moderno sentido de la palabra».

Para explicar el origen de la vida Haeckel recurre a la generación espontánea, a la *autogenia*, que es «la producción de un individuo orgánico muy sencillo en una solución generatriz inorgánica». Esta hipótesis es una necesidad en la teoría monística haeckeliana, sin la cual sería preciso recurrir al milagro de la creación sobrenatural. Fuera de esta necesi-

dad de su teoría, Haeckel no puede alegar sino hipótesis y *verosimilitudes*, que ningún valor científico tienen. La ciencia experimental, por otra parte, da por plenamente demostrada la tesis de que no existe tal generación y que no se da un viviente que no proceda de otro viviente. Las supercherías anticientíficas, que cubrieron de vergüenza el nombre del naturalista alemán, son una confirmación más de que *no hay en la ciencia experimental conclusión alguna más cierta que ésta*. El monismo ateo de Haeckel no puede invocar en su apoyo la experiencia científica.

Pero el P. Ceferino es un filósofo, y para él no se identifican estas dos tesis: *no existe generación espontánea, y no es posible la generación espontánea*. Los teólogos antiguos, aunque apoyados en observaciones imperfectas, habían admitido la generación animal *ex putrescente materia*, lo que a lo menos prueba que no la creían incompatible con la fe. Más fuerza tiene aun para nuestro Cardenal la conocida doctrina de S. Agustín de las *rationes seminales* y la producción *causal* de las plantas y animales. Sto. Tomás, siempre tan respetuoso con S. Agustín, había concedido el *pase teológico* a esta teoría no muy clara del santo Doctor, y esto bastaba para que el Cardenal no se creyera autorizado a condenarla. «En resumen, concluye, quienquiera que tenga presentes las indicaciones e ideas de San Agustín y Santo Tomás, adquirirá la convicción de que la existencia de generaciones espontáneas, lo mismo que la preexistencia de gérmenes u organismos simples primarios, como origen de las plantas y animales, que en su desarrollo poblaron después la tierra, son perfectamente compatibles con la verdad de la Escritura Sagrada y con la exégesis racional y fundada de la misma» (I, 463-466). Esto por cuanto toca al primer origen de los vivientes. Vengamos ahora a su desarrollo.

Aquí entra de lleno la teoría del darwinismo selectivo. Considerado desde el punto de vista científico no logra convencer al Cardenal, ni aun de su probabilidad. Pero «si se quieren examinar las relaciones de esta teoría con la Biblia y la revelación cristiana, no veo motivo para rechazar como inexactas en absoluto las palabras del mismo Darwin, cuando refiriéndose a su ya citado libro (*Del origen de las especies*), escribe: «Yo no puedo creer que las opiniones expuestas en este volumen lastimen las convicciones religiosas de alguien».

Porque a la verdad, si no puede decirse que sea contrario en absoluto a la Escritura y a la revelación, ni siquiera a la exégesis tradicional, admitir la existencia de generaciones espontáneas como origen de algunos seres vivientes, y menos todavía la preexistencia de éstos en gérmenes u organismos sencillos, producidos y depositados por Dios en la tierra y en las aguas, menos se opondrá a la Biblia y a la revelación la teoría de Darwin, el cual, además de reconocer a Dios como creador de la vida, admite cuatro o cinco tipos para el reino animal y otros tantos para el reino vegetal.

Ni hace al caso que el naturalista inglés manifieste cierta inclinación a creer que todas las especies de uno y otro reino puedan haber descendido de un solo prototipo orgánico, pues, como observa oportunamente Bronn al traducir el libro de Darwin sobre el *Origen de las especies*, «aun para el primer ser organizado de Darwin, siempre será necesario recurrir al poder de un Creador personal; y siendo esto así, poco importa que el primer acto creador se haya limitado a una sola especie, o haya producido diez mil o cien mil» (I, 486 s.)

Nuestro Cardenal funda su amplio criterio para juzgar el darwinismo selectivo en que, si bien el relato del Génesis, tomado en su sentido literal obvio, parezca significar que Dios produjo las especies de plantas y animales en su estado perfecto; pero el sentido literal obvio no siempre es el verdadero, ni menos excluye otros sentidos e interpretaciones, que puedan ser la expresión de la verdad bíblica y a la vez de la verdad científica. Lo que la Biblia y la revelación nos enseñan en los versículos aludidos del hexámeron es que las plantas y animales, lo mismo que los cielos, la tierra y los demás seres, proceden de Dios como de su Creador y primera causa; pero ni la Biblia ni la fe revelada nos dicen nada fijo y concreto sobre el modo, orden y demás circunstancias con que se verificó la producción de los vegetales y animales (I, 486, s.)

En suma, para el Card. González, mientras la Iglesia, órgano infalible de la interpretación auténtica de la Escritura, no diga lo contrario, no puede afirmarse que existe oposición formal entre la Biblia y el *darwinismo denominado selectivo*. La Iglesia habló poco después por boca de León XIII, pero no fué para reprobar, sino para confirmar este amplio criterio del Cardenal.

El tercer problema que la teoría de la evolución suscita es el que nuestro exégeta llama el *darwinismo antropológico*. La Biblia narra en forma más solemne la creación del hombre que la de las plantas y animales. «Tres afirmaciones fundamentales se desprenden de las palabras de la Biblia, a saber: a) que el primer hombre debe su origen a una acción especial de Dios, y, sobre todo, que en cuanto al alma es efecto inmediato y directo de Dios por creación *ex nihilo*; b) que los individuos que constituyen el ciclo humano actual, proceden todos de Adán y Eva por vía de generación específica, y forman una sola especie humana; c) que el hombre es relativamente moderno, es decir, que su aparición es posterior, no sólo a los mares y continentes, sino también a las plantas y animales sobre los cuales ejerce su dominio» (I, 530 s.) La tercera afirmación se halla superabundantemente demostrada por los descubrimientos científicos; contra las anteriores el darwinismo antropológico no tiene nada de cierto y concluyente que alegar. Y «si tiene en su favor algunos fenómenos y consideraciones, que le dan alguna apariencia de probabilidad, son mucho más eficaces y concluyentes los hechos y consideraciones que

militan en contra». Examinadas las cosas desde el punto de vista científico y con abstracción de toda idea sistemática y de toda preocupación religiosa, resulta evidente que el darwinismo antropológico no tiene derecho alguno para negar la veracidad de la narración mosaica acerca de la producción del primer hombre (I, 535 s.)

Un apologista católico inglés, sin duda seducido por los argumentos en favor del origen símico del hombre, propuso esta teoría «que el *cuerpo del primer hombre* adquirió, o al menos pudo adquirir, las condiciones orgánicas convenientes para recibir el alma racional por medio de una transformación o evolución progresiva de otro organismo» (I, 542).

¿Qué opina nuestro Cardenal de la teoría de Mivart? «No seré yo, dice, quien se permita calificar con nota alguna desfavorable la opinión del teólogo inglés, mientras sea respetada, o tolerada al menos, por la Iglesia, único juez competente para calificar las aserciones teológico-dogmáticas y para decidir acerca de su compatibilidad con la Sagrada Escritura». Pero colocándose en el terreno puramente filosófico y científico, la opinión de Mivart le parece inadmisibile, o al menos poco probable. Admitida la teoría en toda su crudeza, habría que decir que el primer hombre era hijo de dos simios, como ahora decimos que cada hombre es hijo de un hombre y una mujer, ya que en uno y otro caso el alma es obra inmediata de Dios sin la cooperación de los padres, que sólo cooperan a la formación del cuerpo.

Todavía no se debe confundir esta teoría con la propuesta por Darwin y sus discípulos, ya que éstos defienden el origen símico de *todo* el hombre y no de sólo el cuerpo. Esta diferencia resultaría más radical y menos apartada del relato mosaico, si se la toma en un sentido más restringido. En otros términos sería más admisible la teoría de Mivart, si se limitara a la afirmación de que el cuerpo de Adán no fué formado del polvo inanimado, sino de otro cuerpo orgánico y animado, que hubiera recibido ya algunas formas intermedias, pero sin tener todavía la organización ni las disposiciones necesarias para recibir el alma racional, las cuales Dios le comunicó para que pudiera denominarse cuerpo humano, con la aptitud necesaria para recibir el alma racional y constituir en unión con ella la naturaleza y la personalidad humanas» (I, 547). Este su juicio lo justifica luego con sus autoridades preferidas, S. Agustín y Sto. Tomás. El Angélico admite como posible alguna preparación o formación previa del cuerpo humano verificada por la intervención de los ángeles. ¿Por qué la intervención que se concede a los ángeles no la pudieron tener otras fuerzas de la naturaleza, como los animales inferiores y anteriores al hombre? Ténganse además presentes las *rationes seminales* de S. Agustín, las cuales el Obispo de Hipona considera diseminadas por todas partes en la naturaleza desde la formación de los primeros cuerpos y elementos, y que Sto. Tomás entiende de las fuerzas celestes y terrestres, que

influyen en los diferentes efectos de la naturaleza (I, 547 s.) Todo esto no pasa de una hipótesis, pero «en todo caso, concluye nuestro Cardenal, será conveniente no perder de vista, en cuestión tan compleja y difícil de suyo, la reserva y las máximas exegetico-bíblicas recomendadas y practicadas por los antiguos Padres de la Iglesia». Esto es tanto más necesario cuanto que a este problema concreto puede aplicarse, guardada la proporción, la tantas veces citada doctrina de Sto. Tomás sobre el modo y orden en que el mundo fué producido (I, 552 s.)

Para terminar este capítulo queremos citar el último juicio sobre el darwinismo en sus relaciones con la Biblia. Es una muestra del amplio entendimiento del Cardenal González en juzgar los sistemas filosóficos y científicos. «¿Cuál es, pregunta, la conclusión última y la crítica general del darwinismo, que se deducen de lo dicho hasta aquí?» En su respuesta comienza recordando la boga que un día, para él todavía cercano, había tenido el sistema filosófico de Hegel. Y el filósofo que había admirado el mundo llamado sabio, diciendo que el ser y la nada son una misma cosa, y que los sofistas griegos fueron los verdaderos maestros de la Grecia y de su civilización, quedó reducido a las proporciones de un sofista para algunos, y para los más circunspectos a las proporciones de un forjador de sistemas arbitrarios y quiméricos.

¿Sucedirá otro tanto con el darwinismo y con el nombre de Darwin? Es muy posible, y aun probable que así suceda. Es posible que a la vuelta de algunos años desaparezca, si no del todo, en gran parte, la aureola de gloria que hoy rodea el nombre de Darwin... Hasta es muy posible que este nombre, como el de Hegel, sea entregado al olvido y su concepción reciba calificaciones inferiores a su mérito. Por nuestra parte, creemos más justo y conforme a razón evitar los extremos en estas cuestiones. El hegelianismo encierra sin duda errores trascendentales, afirmaciones sistemáticas y gratuitas, y hasta, si se quiere, grandes sofismas; pero en medio de eso, no puede negarse que hay algo de verdad y algo muy digno de reflexión filosófica en el fondo de la trilogía rítmica de Hegel, y de aquel principio hegeliano: *todo lo real es racional y todo lo racional es real*. Hay en estas ideas y en algunas otras del hegelianismo algo verdadero y relativamente original, que forma el *sedimentum* depositado en el crisol de la historia de la filosofía y que marca el paso de Hegel por ella.

Excusado parece añadir que creo no menos conforme a razón apartarse también de los extremos con respecto a Darwin y al darwinismo. Ciertamente que no puedo aprobar las exageraciones evidentes, los entusiasmos irreflexivos de los que consideran el sistema como la más preciosa conquista intelectual de la humanidad ilustrada, el libro del *Origen de las especies* como el *Evangelio del transformismo* y su autor como el *Mesías* de las ciencias naturales. En cambio tampoco creemos conforme a razón decir, como alguien ha dicho, que el darwinismo transformista «es la as-

trología judicial o la alquimia de nuestra época». En nuestro sentir el darwinismo, objeto de tan interesados entusiasmos, pasará con el tiempo, el cual hará ver que no es una concepción verdaderamente racional y científica. El nombre de su autor descenderá del alto pedestal a que le levantaron de consuno el espíritu anticristiano, el menosprecio de la filosofía y el amor, siempre antiguo y siempre nuevo, de la novedad. Pero ni su obra ni su nombre pasarán por completo. De la obra quedará siempre, por lo menos, como resultado adquirido la variabilidad mayor de las especies, la ampliación de la esfera de las razas antes de Darwin demasiado restringida por las clasificaciones de los naturalistas; y por lo que toca al nombre permanecerá siempre en la historia de la ciencia como autor del más vigoroso esfuerzo para explicar científicamente el origen y desarrollo del mundo orgánico (I, 609-613).

* * *

En el segundo tomo de su obra prosigue estudiando el Cardenal González los problemas que se refieren a los orígenes y unidad específica del género humano, a su antigüedad, y al diluvio. La cuestión de la unidad originaria y específica del género humano entraña gran importancia moral, social y política, pero aún más religiosa. Para convencerse de ello basta recordar las íntimas relaciones que estos problemas tienen con el pecado original, que es uno de los dogmas capitales del Cristianismo. Sin embargo nuestro Cardenal no se propone discutir y resolver la cuestión en el terreno religioso y cristiano, sino en el de la razón natural y de la ciencia. Quiere escuchar el veredicto de la razón y de la ciencia, abstracción hecha de la revelación bíblica, sin perjuicio de comparar después ese fallo con la enseñanza revelada (II, 8). Efectivamente, casi doscientas páginas de su segundo volumen dedica a estudiar estos dos problemas antropológicos, la unidad originaria de los hombres y la unidad específica de los mismos.

Concluido este estudio científico, aborda la comparación de sus resultados con los datos bíblicos en la forma siguiente: «Si se trata de la unidad la Biblia afirma, como un hecho cierto y de enseñanza divina, que todos los hombres proceden de Adán y Eva como de primeros y únicos padres del humano linaje. Por su parte la ciencia por sí sola, y ateniéndose a la observación directa, no prueba ni puede probar que todos los hombres procedan de una sola pareja, toda vez que se trata de un hecho histórico, digamos mejor, ante-histórico en la vida del género humano. Pero ateniéndose a la analogía y a la inducción demuestra la posibilidad, a la vez que la verosimilitud y la probabilidad grande, de que todos los hombres procedan efectivamente de una sola pareja».

La cuestión de la unidad específica entra indirectamente en la enseñanza bíblica a causa de su conexión natural con la unidad de tronco, de

la cual viene a ser un colorario legítimo. La ciencia a su vez establece, como se ha visto, esa unidad específica, si no con demostraciones rigurosamente tales, con argumentos de tal fuerza, que hacen de la unidad específica una tesis, mucho más probable que la contraria. En suma, en el estado actual de la ciencia no hay derecho alguno para hablar de conflictos entre la enseñanza bíblica y la enseñanza científica en la cuestión que ventilamos (II, 205-207).

Y entramos en el problema de la antigüedad del hombre. «Los geólogos más competentes se hallan conformes en afirmar las dos tesis siguientes: 1.^a Que en el estado actual de la ciencia no es posible determinar la edad absoluta de las diferentes capas geológicas. 2.^a Que el hombre es ciertamente contemporáneo del terreno llamado cuaternario» (II, 262).

Esta última conclusión pareció debilitarse un tanto, en los postreros decenios del siglo pasado, ante la aparición de ciertos restos humanos y de ciertos vestigios de la industria humana en los terrenos terciarios. Los congresos y las academias estudiaron el asunto y dieron su fallo negativo. Sin embargo, algunos persistían en afirmar la existencia del hombre terciario, y ciertos apologistas, en previsión de lo que pudieran dar futuros descubrimientos, se adelantaron a buscar soluciones a la dificultad que tal hecho constituiría contra el relato bíblico. Nuestro autor expone tales soluciones, y sin hacerlas suyas, las juzga con aquella amplitud de criterio a que nos tiene habituados. Oigámosle: «¿Deberemos proclamar por eso en absoluto que la existencia del hombre terciario es imposible? ¿Debe rechazarse de una manera definitiva e irrevocable como incompatible con la Sagrada Escritura? Tanto valdría consultar las reglas fundamentales de la interpretación bíblica enseñadas por la tradición cristiana, y con especialidad por San Agustín y Santo Tomás. En vista de la discusión que precede acerca de los argumentos en pro y en contra del hombre terciario, abrigamos la convicción de que éste no existe y que su descubrimiento no se verificará nunca. Mas no por eso afirmamos que la existencia y el descubrimiento del hombre terciario sean imposibles, y mucho menos incompatibles con la Biblia. En cuestión de hechos y descubrimientos toda reserva es poca, y en cuestión de exégesis bíblica no deben estrecharse ni cerrarse jamás los horizontes» (II, 358).

Los apologistas antes referidos venían a admitir una especie de *primates antropomorfos* superiores a los que hoy existen y precursores, no progenitores, del hombre hijo de Adán. Es la antigua teoría de los *preadamitas*. ¿Qué juicio se debe formar de tal teoría? En el terreno exegetico ofrecen la ventaja de poner a salvo plenamente la cronología bíblica, aun en el caso de señalarle límites relativamente estrechos. En cambio ofrece peligros y dificultades con relación a los textos bíblicos de la creación, caída y unidad de la especie humana. Considerada tal teoría en el terreno puramente científico, la juzgamos prematura y peligrosa. *Prematura,*

por cuanto, hoy por hoy, no existe fundamento para admitir la existencia del hombre terciario, o de otro ser dotado de inteligencia; *peligrosa*, porque el reconocimiento de un *precursor* humano abre el camino y hasta cierto punto concede la razón al sistema transformista en sus aplicaciones antropológicas.—Esto no obstante, no sería prudente, ni menos justo, calificar de heterodoxas dichas teorías. Semejante juicio a la Iglesia sola pertenece formularlo (II, 363 s.)

Descartada, pues, la teoría de algún ser racional terciario, queda aún el problema de la antigüedad del hombre cuaternario. Algunos geólogos, apoyados en argumentos científicos, pretenden asignarle centenares de miles de años, lo que parece armonizarse mal con la cronología bíblica corriente. El Cardenal contrapone a tales argumentos las soluciones propuestas por otros geólogos de no menos autoridad que los primeros. A todo lo cual añade, que, aun reconociendo lo exagerado de tales cálculos cronológicos, no está conforme con la opinión de algunos geólogos católicos, los cuales parecen indicar que la antigüedad del hombre cuaternario es compatible con los seis mil años o poco más, que ordinariamente se atribuyen a la cronología bíblica y tradicional. Las múltiples y profundas diferencias que distinguen las razas humanas, diferencias que aparecen ya en tiempo de las primeras dinastías egipcias, y la multiplicidad y diferencias de las lenguas que la lingüística nos presenta separadas ya y organizadas desde tiempos remotísimos, serían más que suficientes argumentos para probar, si necesario fuera, que el origen del hombre no se concibe fácilmente con un período de seis o siete mil años. Pero sin recurrir a estos argumentos, los hechos aducidos por los hombres de ciencia más serios e imparciales son tan numerosos y de índole tal, que no se compadecen con la antigua cronología de exégetas e historiadores (II, 308 s.)

Tras estas afirmaciones estudia la antigüedad del hombre a la luz de la prehistoria y de la historia para concluir en la misma forma, y entrar luego en la segunda parte del problema, que es la cronología bíblica. Después de largas disquisiciones sobre las variantes de los textos bíblicos y sobre los cálculos cronológicos, viene a esta conclusión: «La Iglesia ha permitido en todo tiempo completa libertad de opinión en las cuestiones referentes a la cronología bíblica, y hasta la hora presente no ha fijado fecha alguna para la creación del primer hombre como conforme o contraria a la Biblia» (II, 314). Por consiguiente los cultivadores de la ciencia tienen expedito el camino para investigar la antigüedad del hombre y la fecha de su aparición sobre la tierra. El día que por procedimientos realmente científicos puedan fijar aquella fecha, la Iglesia no la rechazará, antes acogerá con satisfacción tales descubrimientos. Los antiguos exégetas no pudieron llegar aquí por falta de datos. Lo único que pudieron hacer, y lo hicieron sobre todo S. Agustín y Sto. Tomás, fué ad-

vertir con prudente previsión que, al exponer los textos sagrados, debía dejarse la puerta abierta para acoger los descubrimientos posibles, las ideas nuevas que el progreso de las ciencias pudiera aportar a la exégesis de los textos aludidos (II, 517).

* * *

El último problema estudiado por el P. Ceferino en su obra *La Biblia y la Ciencia* es el diluvio. Según la interpretación, que bien podemos decir tradicional, del texto bíblico (Gen. VI-VIII), en un momento determinado de la historia del hombre, Dios envió una tan grande inundación de aguas sobre la tierra que alcanzó las cimas más altas de los montes armenios, y destruyó todos los vivientes, así hombres como animales, excepto aquellos que Noé había recogido en su arca. La ciencia incrédula del siglo XIX, tomando esta exposición como sentido auténtico de la Biblia y como artículo de fe cristiana, se levantó contra él, alegando todos los argumentos que las nuevas ciencias les ofrecían: la falta de agua para cubrir la tierra, los innumerables trastornos físicos que este fenómeno traería, la imposibilidad de guardar en el arca especies de todos los animales, la falta de testimonios sobre la interrupción de la vida en la tierra, etc., etc.

El Cardenal, después de exponer las tradiciones humanas sobre este cataclismo del diluvio y estudiar el argumento que la geología puede suministrar, acomete el punto sustancial, que es el valor de la antedicha interpretación del texto sagrado, o sea, la universalidad del diluvio bíblico. Los descubrimientos, dice, y los progresos de las ciencias físicas y naturales, en especial de la geografía, la zoología, la lingüística, la etnología y la antropología han suscitado en la mente de los teólogos y exégetas fundadas dudas acerca de la universalidad completa del diluvio bíblico generalmente aceptada en los siglos anteriores (II, 590).

Dada la naturaleza humana y la complejidad del problema, era natural que no todos lo resolviesen del mismo modo. Había quienes continuaban atentos al sentido obvio del texto y a la exposición tradicional, y resolvían las dificultades opuestas como mejor podían, aunque fueran acudiendo al infinito poder de Dios. Algunos sostenían la universalidad, no simultánea en toda la tierra, sino sucesiva. Otros, más atrevidos, restringían el sentido universal de las frases bíblicas y defendían que el diluvio no se había extendido a todas las partes de la tierra, ni había destruido todos los animales, y hasta añadían que se habían librado de él muchos hombres. Cada autor concretaba y matizaba su sentencia según su saber y entender. Veamos cómo lo hace nuestro Cardenal.

Comienza asentando ciertos principios básicos para la solución del problema. El primero es el tantas veces repetido de San Agustín y Santo Tomás, que «la interpretación de la Sagrada Escritura debe verificarse sin perder nunca de vista las exigencias de la razón natural, y las ense-

ñanzas presentes y futuras, actuales y posibles de las ciencias, ora filosóficas, ora físicas y naturales, sin adherirse con pertinacia a una interpretación determinada del texto, cuando éste puede recibir sentidos diferentes. Los que en cuestiones de índole exegético-científica olvidan máximas tan prudentes y racionales corren grande riesgo de incurrir en error y de dar ocasión a los incrédulos para burlarse de la Sagrada Escritura. Otra regla fundamental de exégesis bíblica es la siguiente: Para fijar el sentido literal de un texto es preciso tener en cuenta la época en que se escribió, las ideas que sobre la materia poseía el autor y las de aquellos a quienes se dirigía. Estas palabras son eco fiel de la exégesis tradicional, a la vez que racional y científica, y desempeñan papel importante en las cuestiones referentes al diluvio. Un tercer principio mira al milagro, que los incrédulos niegan. Para el cristiano representa un elemento legítimo de exégesis bíblica; pero no se debe abusar de él, admitiendo y multiplicando milagros sin necesidad comprobada. Las leyes de la hermenéutica cristiana, en conformidad con las máximas de los antiguos Padres y Doctores, con la recta razón y la práctica de los más autorizados exégetas y teólogos de nuestro siglo, exigen que cuando se trate de explicar un suceso más o menos extraordinario contenido en la Biblia, no se debe echar mano del milagro, sino cuando no sea posible explicar el fenómeno por medio de causas naturales (II, 593-597). Un cuarto principio es el que regula la autoridad de los Padres, de los cuales tanto se ha abusado. Nuestro autor se atiene a la regla de Melchor Cano, el cual dice que «la autoridad de los Santos Padres, aunque sea de muchos, no entraña argumento cierto de verdad, cuando se trata de cuestiones, cuyo conocimiento entra en la esfera de las ciencias naturales. Y tal es la cuestión del diluvio, que si bien por uno de sus aspectos pertenece al orden divino, por hallarse contenido en la Biblia, pertenece por otro lado al orden natural y científico. Nada extraño es que los Padres siguieran el sentido obvio del texto sagrado, cuando no podían tomar en cuenta los futuros descubrimientos de las ciencias relacionadas con el diluvio (II, 602).

Asentados estos principios acomete el estudio de las varias sentencias antes mencionadas, y primeramente la universalidad absoluta simultánea. Su conclusión es que «la teoría de la universalidad absoluta no reúne grandes elementos de probabilidad en su favor, y es justamente rechazada por los sabios, los teólogos y los exégetas católicos más autorizados, toda vez que no se halla en armonía, ni con los principios de la exégesis bíblica que enseñaron y practicaron los Padres de la Iglesia, y principalmente San Agustín y Santo Tomás, ni mucho menos con los descubrimientos y progresos realizados posteriormente por las ciencias físicas y naturales» (II, 633). Idéntico juicio forma de las teorías propuestas por algunos acerca de una universalidad sucesiva del diluvio, que va por partes cubriendo toda la superficie de la tierra (II, 634-642).

Quedemos, pues, en que el diluvio no pudo ser universal geográfica-

mente considerado. Y esto lleva consigo una consecuencia, que tampoco lo habría sido zoológicamente, es decir, que no habrían perecido todos los animales que vivían en las regiones no alcanzadas por el diluvio. Esta teoría tiene por de pronto la ventaja de poder explicar y dar razón suficiente del *hecho* llamado diluvio de Noé, por medio de un fenómeno más o menos extraordinario, pero de orden natural, previsto por la Providencia sin necesidad de acudir a esa serie de grandes milagros, como hace la teoría universalista. Tal es la opinión seguida hoy por los teólogos y exégetas más autorizados y competentes en la materia, los cuales no pueden dejar de reconocer que es la que se halla más en armonía con los descubrimientos de las ciencias físicas (II, 643-649).

Nos queda el último punto. ¿Se habría extendido el diluvio a todos los hombres, excluida sólo la familia de Noé? «Por nuestra parte, escribe nuestro autor, opinamos que, hoy por hoy, no existen elementos de prueba suficientes para pronunciarse de una manera definitiva en favor o en contra de ninguna de las partes contendientes» (II, 660). Por esta razón se limita a exponer las principales razones que suelen alegarse en favor de la sentencia afirmativa o de su contraria.

Los partidarios de la universalidad antropológica invocan ante todo el lenguaje universal de la Escritura. A lo cual replican sus adversarios confesando el hecho, pero añadiendo que esta universalidad no es mayor que al tratar de la tierra o de los animales.—Se invoca un texto de San Pedro que habla del diluvio «cuando se fabricaba el arca, en la cual pocos, es decir, ocho personas, se salvaron *por* el agua, figurándoos a vosotros que sois salvos *por* el agua del bautismo». (I Pet. III, 20). Los Padres hallan en estas palabras la necesidad de entrar en la Iglesia por medio del bautismo para obtener la salud. Apoyándose en semejante comparación los propugnadores de la universalidad antropológica quieren sacar su tesis del carácter universal que implica la necesidad de la Iglesia y del bautismo. Como perecen cuantos no entran en el arca de la Iglesia, así también debieron perecer cuantos no entraron con Noé en el arca. Responden a esto los adversarios que el agua del diluvio es tipo del bautismo en cuanto *salva* no en cuanto *destruye*. *Por el agua* que elevaba el arca se salvaron los que estaban en ella y *por el agua* que nos santifica e incorpora a la Iglesia de Cristo se salvan los redimidos. En estos y no en los que pudieran perecer fuera del arca, se fija el Apóstol (1). Como argumento positivo, añaden los partidarios de la no universalidad la mención que hace la Biblia de algunos pueblos aborígenes de Canaán y que

(1) Podrían añadir que el sentido típico se puede fundar en un hecho *según es narrado* en la Escritura, *no según sucedió* en realidad. Melquisedec es tipo de Cristo, porque en el Génesis «no tiene padre ni madre, ni genealogía», lo cual no quiere decir que hubiera nacido por generación espontánea (Heb. VII, 3; cf. Sum. Theol. III, q. a. ad.)

la Escritura parece dejar fuera del cuadro etnográfico de la descendencia de Noé.

A juicio del Cardenal, los argumentos de mayor fuerza en favor de la no universalidad antropológica son los que suministran las ciencias naturales, especialmente la lingüística, la etnología y la antropología prehistórica (II, 672). No nos detendremos en relatar su exposición, y concluiremos con el autor que la universalidad geográfica del diluvio, generalmente admitida en los pasados siglos, tiene hoy escasos partidarios, y esos no de los más autorizados en el terreno de la exégesis y de la ciencia. La lucha se halla hoy entablada dentro de la universalidad restringida, en la cual caben dos opiniones, la una que admite la destrucción de todos los hombres, fuera de la familia de Noé, y la otra que defiende la supervivencia de muchos otros hombres fuera de Noé y su familia. Considerada desde el punto de vista exegetico y tradicional, parece más probable la primera; pero mirada a la luz de las ciencias, es la segunda la que resulta más probable, sin que, hoy por hoy, pueda considerarse ninguna como cierta. Ambas pueden ser defendidas en el campo exegetico y científico. En todo caso, cualquiera que venga a ser la solución definitiva del problema, si alguna vez se llega a alcanzar, en nada afectaría a la verdad de la Biblia ni de la Ciencia. La Biblia seguirá siempre siendo depósito de la palabra de Dios, la Iglesia columna y fundamento de la verdad y la Ciencia hija predilecta del Dios de las ciencias (II, 682 s.). Así concluye su obra nuestro eminentísimo Cardenal.

En el análisis que de ella hemos hecho habrá el lector visto confirmado el juicio que al principio adelantamos: la grandeza de su erudición científica y más aún la seguridad de su juicio teológico y la amplitud de su criterio exegetico. En todo esto la obra del P. Ceferino es de tanta actualidad como hace cuarenta años. Recordando las polémicas que sobre estos problemas hemos presenciado en nuestros años jóvenes, no podemos menos de lamentar que los contendientes no hubieran aprendido de nuestro Cardenal este modo de estudiar y discutir los problemas exegeticos. Los que él discutió han pasado a segundo plan, sin que por eso podamos decir que todos estén resueltos, pero otros han venido a ocupar su lugar y atraen la atención de los doctos, que no necesitan menos serenidad de ánimo, amplitud de criterio y modestia de parte de los exégetas católicos para no atribuirse el poder de la Iglesia, fallando *quasi ex cathedra* lo que está aún oscuro.

FR. ALBERTO COLUNGA.

Salamanca.

Colección de dictámenes inéditos del maestro fray Francisco de Vitoria ⁽¹⁾

(CONCLUSIÓN)

5

Carta del maestro fray Francisco de Vitoria al padre Miguel de Arcos respondiendo a ciertas consultas de éste sobre el testamento del conde de Ureña, sobre el matrimonio clandestino y sobre la venta al fiado.
—De Salamanca, 27 de agosto de 1545.

...Salutem in Domino. Rescebí la carta de v. p. y la cédula con el padre fray Domingo de Herrera, y háceme vuestra paternidad muy gran caridad y merced con la memoria que de mí tiene. Yo estoy en la cama muy mal dispuesto muchos días ha. Bendito sea nuestro Señor. Responderé brevemente a lo que v. p. manda.

A lo del conde, por cierto yo creería que el conde está obligado in solidum a los acreedores de su padre, porque aquella fué la intención del conde su padre, asegurar a los acreedores hasta que fuesen pagados in integrum. Y esto parece que suenan las palabras *per juramentum*, que v. p. escribe, que son de dar las treinta mil hanegas y los doscientos [mil maravedís]. Hasta que se acabasen de pagar las deudas del conde don Juan, pues que no están acabadas de pagar, queda en pie el juramento. Y cierto es que si el conde don Pedro no dejara ningunos bienes fuera del mayorazgo, que el señor conde que hoy es quedaba obligado a todas las deudas. Y no parece que se relieve desta obligación porque el conde don Pedro haya dejado bienes. Bien creo que los acreedores podrían pedir a la heredera del conde don Pedro, pero por eso no pierden la acción al conde presente. No alcanzo otra cosa. Que v. p. sea obligado a solici-

(1) Véase el número anterior de enero-febrero, págs. 27-50. En la página 29, línea 39 dice *incidentes*, léase *incidenter*.

tarlo, no hay por qué, sino solum lege caritatis, por bien del conde, pero no por particular obligación.

De lo del matrimonio clandestino, tengo por intolerable error decir que possint perseverare in illo secundo matrimonio, digo in usu matrimonii, aut reddendo aut petendo debitum, aunque fuese ad praeceptum et sententiam Ecclesiae; ni lo tengo por opinión, sino por ignorancia inexcusable; y maravillame si Adriano lo dice, que no me acuerdo haberlo leído en él. Ricardo fué buen hombre, y creo que siguió en esto a Hugo de sancto Victore, que pienso que fué desta opinión, aunque parece que éstos hablan solamente después que la Iglesia lo ha sentenciado, que va fuera en este propósito. Y yo no entiendo por qué más se ha de sufrir en este caso, que si fuesen puramente amancebados, sin haber precedido palabras de matrimonio, pues que las palabras que entre éstos pasaron son de ninguna eficacia, ni dan más derecho ad petendum aut reddendum debitum que si nunca hubieran pasado; pues cierto es que si estuviesen así amancebados, que non excusarentur, nec ratione scandali, ni por temor de muertes, ni que se hubiese de perder el mundo. Y lo mismo es si ella supiese que él es su hermano, por secreto que fuese; y por ningún escándalo que se siguiese, está claro que non posset reddere debitum. En fin, es gran cosa que ello es de per se verissimum adulterium; y que propter scandalum excusetur, así excusaríamos perjurium y todos los otros pecados... *[sigue una línea cortada en la parte superior del folio]*, no le para más perjuicio el segundo matrimonio.

Resta qué remedio terná esta pobre mujer. La respuesta es que terná el remedio que terná si fuese amiga de un tirano, que por dejarle, se hoviesen de seguir muertes de cincuenta mil hombres, que cierto no se excusaría para quedar con el maldito. Lo más se excusa en este caso, sino que lo diga a su marido, y venga lo que viniere, aunque se lo mandasen siete papas, que obedire oportet plus Deo quam hominibus; et sententia quae fundatur in falsa praesumptione facti, nullum jus dat nec adimit in foro conscientiae. Ninguna duda ni escrúpulo tengo desto, y el contrario est absurdissimum.

Cuanto a lo del vender al fiado, primum es burla decir que todas las gentes huelgan de comprar al fiado más que al contado, que sólo compran al fiado los hombres necesitados y alcanzados, que [a] mi fe, los ricos no compran el trigo ni el paño al fiado, que no son tan necios de comprar por cinco lo que pueden haber por cuatro. Santo Tomás en la 2. 2, como v. p. sabe, dice que duplex est pretium justum rei, scilicet aut lege constitutum, aut consuetudine. Si algunas mercaderías hay que comúnmente se venden al fiado, aquel es su justo precio, aunque al contado se vendiesen por menos, como son las mercaderías que se venden por grueso en las ferias, que cuasi todas se venden al fiado, ni se podrían vender al contado, que no hay tanto dinero en la feria. Pero lo que por acá se ven-

de al menudo, es burla decir que el precio común es al fiado, que en fin por mucho que se venda al fiado, todos cuantos quisieren comprar al contado, lo hallarán por menos precio que al fiado. Y este es el justo precio, y si no, iría fuera [de] las determinaciones del Derecho in ca. *In civitate* y *Naviganti* y *Consuluit*, que siempre fué como agora, que muchos compran al fiado por necesidad; y aquello condena el papa, que les lleven más que al contado. Esta creo que es la pura verdad. La otra opinión, no es de letrados, sino de los mercaderes, que son muchos, si les vale, que yo nunca leí doctor que lo pusiese en duda, sino, como dicen los doctores, lo que va del caro al barato, que no es mucho, que en el capítulo *In civitate* condena vender por seis al fiado lo que vale cinco al contado. Pleito viejo es, y los mercaderes atiéndense a sus opiniones, como hacen en los cambios y otros tratos tan ruines como este.

Perdone v. p., et valeat semper in Domino, y por caridad me encomiende a Dios, que lo he mucho menester. Al padre provincial [P. Francisco de la Cerda?] beso las manos y no le escribo por mi mala disposición. De Salamanca a xxvii de agosto de 1545. Vestrae r. p. filius et servus.—Frater Franciscus Victoria.

6

Carta del maestro fray Francisco de Vitoria respondiendo a una consulta del padre Arcos sobre la licitud del encarecimiento del trigo en tiempo de necesidad.—De Salamanca, 28 de abril de 1546.

Muy reverendo padre maestro: Salutem in Domino. Yo—bendito nuestro Señor—estoy con tan gran fatiga de dolores y trabajos, cual nunca me ví ni pensé de verme; que ha ya cincuenta días que estoy en la cama con crueles dolores y sin poder mover un dedo, y hasta ahora ningún alivio ni descanso hay. En verdad que he rescibido particular pena en no poder responder muy largamente a tan bendita y graciosa carta como es la de v. p.; pero en verdad, cada palabra que hablo me cuesta un ¡ay! V. p. por amor de Dios me encomiende a nuestro Señor, que él me deje acabar con bien, que lo más presto sería lo mejor, y cierto para mi mayor consolación.

A lo que v. p. manda que responda, ello habría poca necesidad de mi parecer a donde v. p. pusiese el suyo. Pero pues v. p. lo manda, digo lo primero, que cierto yo tengo mucho miedo que en tales tiempos de necesidad hartos de los ricos negocian su perdición. Y en verdad que tengo por una gran señal de reprobación, que en un año donde mueren nuestros prójimos y hermanos de hambre, tenga uno intento a hacerse rico. Pero cuanto al punto, si peca mortalmente el que de nuevo encarezca el pan, en verdad que el que notablemente lo encaresciere, yo no sabría

cómo le excusar. Como si hasta aquí valiese el trigo a xv reales, y éste lo pusiese a xvij o xx; porque está notorio que hace gran daño a toda la comunidad, y agravio y injuria en no se contentar con lo que todos se han contentado y ahora se contentarían, si no fuese por él. No veo cómo se salve en éste el mandamiento de caritate proximi, y también que pretium justum, como dice sancto Tomás, non est nisi duplex: aut positum lege aut consuetudine, y en este caso, va fuera lo uno y lo otro. Y aun a este tal, yo no le excusaría de restitución, tampoco como de pecado. Pero como suele pasar comúnmente en tales tiempos, que se va encareciendo el trigo poco a poco, que cada semana se sube un real, y v. g. en el mercado pasado valió a xv, en este mercado, sin otro fraude ni dolo, yo que tengo trigo, pienso que valdrá a xvi, y que en adelante se encarecerá más, pido por mi trigo a xvi: no sabría por dónde condenar a éste, porque es verisimile que, aunque él no vendiese, los otros lo venderían a xvi, y así ya es precio común; como no condenaríamos al que tiene trigo y no lo quiere vender cuando vale a xv reales, porque piensa que ha de llegar a xvij. Y ser uno el primero que lo encarece, es cosa accidental, porque no es él la causa del encarecimiento, que aunque guardara su trigo en su casa, no dejara de encarecerse, immo por ventura valiera más caro faltando lo suyo. Y ex natura rei es necesario que sea así, que yéndose apocando el trigo y los vendedores, y creciendo las necesidades, ha de crescer el precio. Si estoviese el trigo en manos de uno o de dos solamente, estonces (*sic*) creo yo que no podrían éstos justamente venderlo [a] cuanto pudiesen, sino que pensata qualitate temporis, podrían venderlo bien, aunque fuese con notable ganancia. Pero a donde hay muchos vendedores, parece que el precio se hace de suyo, y pueden cada uno vender como vale en la plaza. A lo menos no creo que en tales casos sea artículo de restitución, que de ser corta caridad y trato peligroso, non est dubitandum.

V. p. vee que es materia moral y que no se puede deslindar más exactamente. Ante factum, admonendi sunt divites que no encarecan el trigo, y se contenten con moderada ganancia, y no hagan cuanto mal pueden a los pobres. Post factum, si no hobo fraude ni dolo, sino que ello se iba creciendo, non videtur mihi condemnandus porque accidentalmente fué el primero que lo encareció. Y deajo aparte la obligación que tienen los ricos ad subveniendum pauperibus in necessitate, que es un grande artículo, sino hablamos solum intra terminos emptionis et venditionis.

Por acá también, no falta quien quiera defender su pleito con el ejemplo de Josef en Egipto, el cual yo nunca me maté mucho por responder, aunque bien me acuerdo que, tratando desto una vez en nuestras lecciones, di así, ex tempore, dos soluciones. La una, que podría ser que fuese ex speciali licentia divina, como a los hijos de Israel para tomar las ha-

BIBLIOTECA

DE

TEÓLOGOS ESPAÑOLES

Dirigida por los Dominicos de las Provincias de España

Se ha dicho, y no sin fundamento, que España es una nación de teólogos. Sin escatimar a otros pueblos sus glorias teológicas, y prescindiendo de todo orgullo patrio, sí podemos gloriarnos de haber dado a esta ciencia sagrada figuras cumbres de fama mundial. No es España la patria de Santo Tomás, pero es la patria del cardenal Torquemada, de Deza, de Vitoria, de Cano, los Sotos, Sotomayor, Peña, Guevara, Vega, Castro, Barrón, Mancio, Medina, Gallo, Báñez, Molina, Suárez, los Salmanticenses, el Asturicense, Fonseca, los Ledesmas, Navarrete, Godoy, Juan de Santo Tomás, Lemos..., y tantos otros que serán siempre los guías indiscutibles del pensamiento teológico, como lo fueron en el Concilio de Trento.

Esta tradición gloriosa nos obliga a mucho, si es que el nombre de España ha de seguir figurando con la aureola científica a que es acreedora. Nuestra BIBLIOTECA DE TEÓLOGOS ESPAÑOLES responde a este ideal patriótico y cristiano. Vivimos en una época de renacimiento español. Los nombres de nuestros teólogos vuelven a ser pronunciados con veneración y respeto hasta por los profanos en estas materias. Los temas jurídicos, que con tanta frecuencia, y con tanto acierto tocan en sus obras, les ha hecho penetrar y constituirse en maestros en los mismos Centros y Universidades civiles donde no se cultiva la ciencia teológica.

Pero nuestros teólogos son mucho más. La Teología tiene un campo más dilatado. Importa, pues, presentarlos tal como son. El fruto de sus vigiliass y sudores no está aún suficientemente explorado, ni se ha sabido valorar como merece su actuación acadé-

mica en un siglo en que, teniendo España más de cuarenta Universidades en la metrópoli, y pocas menos en sus colonias, todavía le quedaban recursos para surtir a las de otras naciones.

La serie de publicaciones que tratamos de emprender tiene, pues, como elemento básico, aparte de los materiales conocidos de antiguo por andar ya impresos, el caudal enorme de textos inéditos que guardan nuestras bibliotecas, y la cantidad abrumadora de documentos que atesoran nuestros archivos, con cuya ordenación sistemática se logrará fecundizar el campo ya de sí harto exuberante de nuestra producción teológica.

Sólo este sector de carácter histórico y la reproducción de textos, daría suficiente trabajo para ocupar una legión de operarios durante muchos años, y por ello habríamos de merecer el aplauso y gratitud de los amantes de la cultura. Pero nuestro plan es más comprensivo, y queremos que abarque, y muy principalmente, la publicación de obras originales de carácter doctrinal, persuadidos de que la raza de aquellas grandes figuras que fueron el alma del Concilio de Trento, y llenaron con su fama uno de los períodos más gloriosos de la historia, aun perdura en el solar hispano, y está en disposición de rememorar los tiempos clásicos de la teología patria. Asociar esos esfuerzos dispersos para realizar un trabajo metódico de investigación histórica y doctrinal, constituye la aspiración de la BIBLIOTECA DE TEÓLOGOS ESPAÑOLES. Y contando ya con un grupo de personas de buena voluntad, nos decidimos a hacer pública la idea, esperando que otros se sumen a nuestra obra, prestándola, ya sea el apoyo moral de su aplauso y difusión, ya la ayuda material, para el sostenimiento regular de una empresa de esta magnitud, y también la colaboración literaria que nutra este organismo vital.

La BIBLIOTECA constará de tres secciones:

Primera.—*Reproducción de textos raros o inéditos.*

Segunda.—*Monografías histórico-teológicas.*

Tercera.—*Estudios doctrinales.*

Como nuestro ideal es hacer labor científica, procuraremos que el precio de cada obra sea el más económico que nos sea posible. Aparecerán en volúmenes del tamaño de este prospecto.

La BIBLIOTECA no admitirá más que aquellos trabajos que a juicio de los censores encierren un alto valor de novedad o de utilidad.

El criterio que predominará en nuestra BIBLIOTECA será tan amplio como el pensamiento español. Por esto mismo hemos querido llamarla BIBLIOTECA DE TEÓLOGOS ESPAÑOLES.

Aspiramos a publicar dos volúmenes por año; y para comenzar, contamos con los siguientes materiales, cuyo original está ya terminado de elaborar:

El maestro fray Pedro de Soto y las Controversias Político-teológicas en el siglo XVI, por el P. Venancio D. Carro, O. P., doctor en Teología; dos volúmenes de 300 a 400 páginas cada uno. Obra calificada con la máxima nota en la Universidad de Friburgo (Suiza), y que se publica ahora notablemente ampliada.

Comentarios inéditos del maestro fray Domingo Báñez a la Prima secundae. Edición preparada por el P. V. Beltrán de Heredia, O. P., antiguo Director de *La Ciencia Tomista* y Profesor en Salamanca.

Tomo primero: *De fine ultimo et de actibus humanis* (qq. 1-18).

Tomo segundo: *De vitiis et peccatis* (qq. 71-89).

OBRAS EN PREPARACION

El cardenal Juan de Torquemada, O. P. y su producción literaria, por el P. Jacinto Garrastachu, O. P., colaborador, en Roma, de la edición Leonina de las obras de Santo Tomás.

Opúsculos inéditos del cardenal Torquemada, por el mismo.

Comentarios inéditos del maestro Báñez a la Tercera Parte, por el padre V. Beltrán de Heredia.

Tomo primero: *De incarnatione*.

Tomo segundo: *De sacramentis*.

Estudio sobre la naturaleza de la Teología, por el padre Francisco P. Muñiz, O. P., Profesor en Salamanca.

Lecturas inéditas del padre Juan Vicente, O. P., por el padre José Heredia, O. P., Profesor en Salamanca.

El maestro fray Domingo de Soto y su influencia doctrinal en la vida religiosa del siglo XVI, por el padre Vicente Beltrán de Heredia, O. P.

Premocionistas anteriores a Báñez, por el P. Manuel Cervo, O. P., doctor en Teología y Profesor en Salamanca.

Diego Deza y el Renacimiento teológico español, por el P. Venancio D. Carro, O. P.

NUESTROS PROPOSITOS.

Esperamos confiadamente el favor del público estudioso e intelectual, no sólo de nuestra patria, sino también del extranjero, tan interesado ahora en la investigación de la cultura española. Por esto mismo la BIBLIOTECA DE TEÓLOGOS ESPAÑOLES será el primer paso, dentro de un plan más amplio, donde cabrán otras actividades. Para esto contamos con la colaboración de firmas tan prestigiosas, aparte de las anunciadas, como las del P. Ramírez, Profesor en Friburgo (Suiza); del P. Barbado, Profesor en Roma; Zaragüeta y otros profesores y escritores dominicanos y extraños a la Orden.

A LOS SUSCRIPTORES

Los suscriptores a todas las obras que publique la BIBLIOTECA tendrán el 30 por 100 de descuento del valor en venta. Para suscribirse basta llenar el Boletín de suscripción adjunto y remitirlo a cualquiera de los puntos indicados, y mejor a la Administración central.

PUNTOS DE SUSCRIPCIÓN.—*Dominicos de Salamanca*, donde estará por ahora la Administración central; *Dominicos de Avila*, *Almagro* (Ciudad Real), *Madrid* (Fray Ceferino González, 15, y Basílica de Atocha, Pacífico, 1), *Vergara* (Guipúzcoa), *Universidad de Santo Tomás de Manila* (Filipinas).

Boletín de suscripción

D.

que reside en provincia de
..... se suscribe a la Biblioteca
de Teólogos Españoles.

Firma,

ciendas de los egipcios; que como la vida de Josef es misterios, no es fuera de razón pensar que en aquello hubo algún particular misterio. La segunda solución, y creo que más literal, era que los bienes del rey son bienes públicos y de la república; y así cuanto el rey tobiere más bienes por una parte, si es justo príncipe, descargará a los vasallos de otros tributos y cargas. Que ansí tienen en España los reyes tributos sobre todas las heredades, porque llevan las tercias; y si por aquello abajase los pechos y servicios, ningún daño es de los vasallos que el rey tenga aquel tributo, antes provecho. Y así, si Josef halló forma cómo el rey tobiese tributo sobre todas las heredades, no era inconveniente; que claro está que si para las necesidades del rey y del reino es menester un millón de ducados, y el rey tiene quinientos mil de censos o fueros sobre las heredades, no habrá necesidad de echar pechos más de otros quinientos mil. Y esto no puede proceder en los particulares, que se hacen ricos a costa de los pobres, sin provecho ninguno común. Esta salida me parecía por entonces. No sé si a v. p. le parescerá que hace al caso. Y si no, quédese como otros misterios de la escriptura, que los creemos, aunque no sepamos dar razón dellos. Y perdone por amor de Dios vuestra reverenda paternidad, que [a] la verdad, no puedo ir atrás ni adelante. Et valeat semper in Domino vuestra rev. p. De Salamanca a 28 de abril, 1546.

Vestrae reverendae paternitatis filius et servus.—Frater Franciscus de Victoria.

7

Carta del maestro fray Francisco de Vitoria al padre fray Bernardino de Vique acerca de los esclavos con que trafican los portugueses, y sobre el proceder de los escribanos.

Muy reverendo padre: salutem in Domino. Con todas sus cartas me hace v. r. mucha caridad, aunque vengan sin acetunas (*sic*), por las cuales le beso las manos, que eran mucho buenas. Yo, bendito nuestro Señor, ni llego a pescado y poco más a acetunas; pero para dar a amigos las precio mucho más que para comer.

A las dudas, primum crea v. r. que quien anduviere a examinar las contractaciones de los portugueses, que no le faltarán achaques en que parar. El remedio general es que los que les cabe parte de aquello, no curen de andar en demandas ni respuestas, sino que cierren los ojos y pasen como los otros.

Pero in particulari de los esclavos que los portugueses traen de su India, sin duda si se tuviese por cierto que los portugueses se alzan con ellos por aquella forma y ruindad, yo no sé por dónde los pueda nadie tener por esclavos. Yo no creo que aquel sea trato, a lo menos común de los

portugueses, aunque alguna vez haya acaescido; ni es verisimile que el rey de Portugal permitiese tan gran inhumanidad, ni que faltase alguno que le advirtiese dello. Yo, si más no se supiese, por cierto, no veo por donde los señores que acá los compraron hayan de tener escrúpulo. Basta que sint parati, que constándoles ser aquel trato común, farían lo que fueren obligados.

A la otra duda, de los que en sus tierras fueron hechos esclavos en la guerra, tampoco veo por donde les facer grand escrúpulo, porque los portugueses no son obligados a averiguar la justicia de las guerras entre los bárbaros. Basta que este es esclavo, sea de hecho o de derecho, y yo le compro llanamente.

Mas duda me paresce que hay de los otros que llevan a matar y los cristianos los rescatan, supuesto que los quieren matar injustamente. Pero aun destos, tampoco veo la injusticia, que no hay duda, sino que aun en tomalle por esclavo, bene gero negotium illud. Si fuese por acá, adonde no se pueden hacer esclavo (*sic*) el que una vez es libre, sería otra cosa. Pero siendo en tierra donde se puede uno facer esclavo por muchas maneras y voluntariamente venderse, ¿por qué no se podrá voluntariamente dar por esclavo del que le quisiere rescatar, especialmente que si en la misma tierra otro natural le rescatare, queda verdaderamente por esclavo? Pues un cristiano le podría comprar de aquel que le rescató, ¿por qué no de sí mismo? Paresceme que se puede tener por esclavo por toda la vida.

Mayor escrúpulo y más que escrúpulo es, que ordinariamente los traen inhumanamente, no se acordando los señores que aquellos son sus prójimos, y de lo que dice sant Pablo, que el señor y el siervo tienen otro Señor a quien el uno y el otro han de dar cuenta. Que si los tratasen humanamente, sería mejor suerte la de los esclavos inter christianos, que no ser libres en sus tierras; demás que es la mayor buenaventura venir a ser christianos.

Verdad es que si alguna cosa de inconveniente o injusticia se afirmase por muchos por cosa cierta, no me osaría atener universalmente a esta excusa: que el rey lo sabe y los de su Consejo. Los reyes piensan a las veces del pie a la mano, y más los del Consejo. Pero cosa tan exorbitante como se decía in primo articulo, non est verosimilis, a lo menos que sea cosa comúnmente usada.

En lo de los escribanos, gente son con quien yo no osaría dar ni tomar razón de sus dichos. Concedamus et permittamus eis que lleven algo más del arancel, que esto el mismo corregidor lo manda así, si no quieren pagar al escribano; y no valen más las leyes de cuanto son usadas, máxime con autoridad de la justicia. Si el arancel dice: tarja sea medio real, v. g., pero quiere un escribano vivir como el regidor, y no comer menos ni vestir menos ni tener menos servicio para sí y para su mujer, ha de

robar para mantenerse. La suma es, loquendo de facto, yo no sabría excusar a ningún escribano como hoy día lo hacen todos. Yo de muy mala gana confesaría ninguno dellos. Ni tampoco es menester predicar contra ellos in público, sino dejarlos que suo domino stent vel cadant.

Y perdone v. r., que en verdad no puedo ir atrás ni adelante. Et vale semper in Domino. De Salamanca a 18 de marzo. Tui studiosissimus—
Frater Franciscus Victoria.

A continuación de esta carta hológrafa, se lee la siguiente nota, añadida por el padre Arcos: Para entender las respuestas de los cativerios de los negros, conviene saber las dudas, que son estas:

Primera. Llevan a Guinea juguetes, y entrándolos a ver los negros, alzanse con ellos. A esto responde el maestro en la primera cláusula desta carta.

Segunda. De los que fueron hechos esclavos en guerra. A esto responde en la segunda cláusula.

Tercera. Hay costumbre entre los negros, que cuando llevan a justiciar alguno dellos, si hay quien lo compre, conmútanle la pena en cativerio. Dúdase si el cativerio ha de ser perpetuo o temporal. A esto responde en la tercera cláusula.

Cuarta. Si nos podemos asegurar con creer que el rey de Portugal y los de su Consejo no permitirán contractaciones injustas.

8

De los que se retraen por delitos a las iglesias.

La respuesta del caso que se preguntó a los maestros salmanticenses es esta: *Dijo el maestro Soto:* A mí me parece que el juez secular que prende y procede contra delincuente de corona, incurre sentencia de excomunión mayor, y es obligado a restituir al tal preso todo aquello en que fué damnificado por su causa, aunque más negligencia haya en el juez eclesiástico en castigar a los tales delincuentes, porque no pertenece al secular remediar la tal negligencia, sino al papa.

Dijo Victoria: Yo no sé responder determinadamente al caso, porque veo que cada día lo hacen los jueces seculares. Digo que a ellos me remito, pues son buenos letrados; que si el Derecho se lo concede en el tal caso, o se lo manda el rey o los de su Consejo en sus provisiones, que muy bien lo pueden hacer. Pero si el Derecho no se lo concede, ni se lo manda el rey ni los de su Consejo en sus provisiones, no hallo por donde excusar a los tales jueces seculares de pecado y de excomunión y restitución.

Instrucción del padre fray Diego de Vitoria en razón de las mercaderías que se venden al fiado.

Digo que vender una mercadería al fiado por algo mayor precio que la misma pasa al contado, se justifica, no por razón del tiempo que se da de espera al comprador, salvo por ser el justo precio de la mercadería aquel en que se vende al fiado. Y digo que entonces es y si (*sic*) estima por justo precio, cuando aquella mercadería por el todo o por la mayor parte della se vende y suele vender al fiado, porque los compradores no tienen dineros para pagarla de presente, sino que los han de sacar de la misma mercadería. De suerte que aquel es el justo precio de la mercadería, que pasa en la plaza, cesando todo engaño y munipodio, agora sea al contado o al fiado, con tanto que, como dicho es, toda aquella mercancía o la mayor parte della se vende al fiado. Y esto es lo que principalmente se ha de mirar en el vender al fiado; aunque juntamente con esto hace al caso tener cuenta con el precio que la mercadería se vende al contado, para que al fiado no e[*x*]ceda mucho al contado; y ansí mismo se tenga cuenta con la común estimación que hay del valor de aquella mercadería y con el interese y ganancia que en ella se gana, ansí que el precio [en] que se vende al fiado no eceda la común estimación, y la ganancia que se interesa en tal mercadería que por aquel precio se vende al fiado, sea moderada para que el mercader (*sic*) que la trata, pueda honestamente vivir, atento a su estado y calidad de la mercadería que trata, y ansí mismo la industria y trabajo que mete en aquella negociación.

(Madrid, Biblioteca Nacional. Manuscrito 17.477, fol. 163).

Carta de Melchor Cano al padre Miguel de Arcos sobre los censos y el matrimonio clandestino.

Muy R. P. M.: Gratia Domini nostri sit cum R. P. V. Amen.—La carta de v. p. me tomó a tal tiempo, que no puedo alargarle en la respuesta, aunque de muy buena gana lo hiciera, porque ha días que deseaba o ver, o tratar a v. p. por cartas; y pues lo primero no lo he tenido hasta aquí, aprovecharéme de lo segundo, extendiéndome en esta conversación de papeles, si el tiempo me diera lugar.

En las cosas que v. p. pregunta, yo deseo ser enseñado, y que uno de los maestros sea v. p. Nunc vero veteranus a novitio doceri postulas, a juvene senex, doctus rerumque peritus ab indocto et imperito rerum om-

nium. Y ciertamente no lo digo de humildad, sino de verdad, porque así lo siento. Pero si v. p. a la ley de Platón y Aristótil pregunta para enseñarme, recte facis, nam et illi solebant discipulos interrogare. Y así diré lo que siento para que v. p. corrija los yerros.

En lo que toca a los censos, yo no entiendo que el que los compra, compra la heredad sobre que se señala y asienta el censo, como ni el que compra juros del rey, compra el lugar en que le asientan aquel juro. Lo que se vende es el fructo o usufructo de la heredad o el uso y renta de las casas, si el censo es sobre casas. Y que esto sea verdad, paresce: lo primero, porque la heredad vale mucho más que los dineros que da el que compra el censo; lo segundo, porque si sobre una casa que vale diez mil ducados, uno tiene mil maravedís de censo, ninguno le llama señor de la casa, sino todos entienden que el otro que vende el censo se queda señor de su casa como antes, aunque con aquella pensión.

Y así la primera condición que el P. M. fray Bartolomé de Miranda pone, yo no la entiendo, porque como dije, non venditur ager aut domus, sed usufructus aut pars ejus, id est la renta que a buena estimación renta la casa o parte desta renta. Y así la extravagante dicit: vendere annuos census. Census ergo est qui emitur vel venditur, non res ipsa quae praestat tales redditus vel census.

Y de aquí creo yo que, si el precio fuere justo según la estima de hombres buenos, re salva, agora el año sea bueno, agora sea malo, está obligado a pagar su censo; ni el que lo compró ha de contribuir para la labor, como ni contribuye para los reparos de las casas sobre las cuales tiene su censo. Sed si res non est salva, el uno y el otro pierden su hacienda: el uno, el dominio; y el otro, el rédito o censo que estaba puesto en la hacienda ajena. Pretium autem justum si es diez o catorce, no es cuestión de teologías, porque el justo precio de los censos halo de hacer el juicio viri justí et prudentis.

A lo de las gallinas, si el precio que las gallinas valen se compra justamente con los dineros que da el que compra el censo, de suerte que el censo y las gallinas no valen más en justo aprecio que los dineros, no hay dubda sino que el contracto es lícito. Mas si el dinero que se da por el censo apenas paga el millar del censo, cierto es que añadir gallinas es pensión inicua. V. gr., si uno da diez mil por mil de censo, que es el precio más barato que se puede lícitamente dar, echar gallinas es iniquidad; pero si diese catorce mil en parte do comúnmente los temerosos de Dios compran más barato que a catorce mil, videlicet a trece mil quinientos, es lícito echar gallinas. Digo lícito, que no lo osaría condenar a peccado mortal; aunque regularmente temo que lo es, porque quitadas las gallinas, los dineros que suelen dar no valen más que el censo de dineros que compran. Y así las gallinas van demasiadas; y así a ninguno he [a]consejado yo hasta hoy, que no le haga dejar esas gallinas. Sunt ergo hic duo

contractus: alter, quo emitur annuus census pecuniae; alter, quo emitur annuus census gallinarum. Quare pretium debet esse aequivalens utriusque censui, pecuniae scilicet et gallinarum, ac si seorsum duo distincti contractus fierent.

A la segunda cuestión, v. p. se responde en lo que toca a teología, porque sin falta yo tengo por insustentable la opinión que allí se pone del Maestro y de Ricardo y Adriano. Est enim fornicatio simplex por lo menos, y en el caso de que v. p. habla, est verissimum adulterium, qui accedit ad alienam, licet ille excusetur per ignorantiam ut suppono. At illa, quae non habet ignorantiam, excusari non potest. Verum est que si la mujer creía que era lícito o lo cree, yo no la desengañaría, porque en mujeres téngola por ignorancia invincible, que no alcanzan más; nec tenetur confessor admonere aut docere veritatem poenitentem ignorantem invincibiliter, quia confessio ordinatur ad bonum confitentis peccata sua, sicut correctio fraterna ad bonum fratris. Unde quando constituo poenitentem in certo periculo dicendo illi veritatem, potius est dissimulandum. Pero si la penitente ya tiene conciencia y escrúpulo del pecado, hoc opus, hic labor est, porque el remedio no es de teología, sino de prudencia, la cual ha de mirar muchas circunstancias, así en la mujer como en el varón con quien está en título de casada.

Si el varón fuese tal en quien cupiese, y el confesor de tanta autoridad, en secreto se podría tratar que ella con licencia de él se metiese monja, y él o se ordenase, o con particular licencia del papa resideret in saeculo sin casarse, por evitar el escándalo que se seguiría si se casase. Y podría colorar la quedada en el siglo, o por razón de los hijos, o fingiéndose algún enojo entre los dos por do ella se fuese a algún monesterio, y ida, él le diese licencia que se quedase. Bien veo que habría inconveniente en esto; pero mayor es sin comparación el que se quiere evitar.

Si él no tiene capacidad para esto, menos la tendrá para que aparten cama, quedándose en la misma casa; que si esto se puede tratar, y acabado con ellos non est certum periculum adulterii, este era el mejor remedio.

Y si nada basta con el varón, ella se ha de determinar, o a morte ne patiatur concubitus illius, si habiéndoselo dicho, no quiere creerla ni dejarla, o a perder la honra y irse secretamente a do nunca la vean, y meterse en algún monesterio no conocido do jamás la hallen, y allí hacer penitencia toda la vida. Mas si ella no tiene seso y peso para confiarle tan grand negocio, relinquenda est Deo. Y este caso es de los que él milagrosamente ha de remediar; et confessor permittat minus malum ne sequatur majus, y sin absolverla, consulat ut oret instantissime Deum pro remedio. Accipiat autem confessionem ejus, etsi fictam, y déle cédula que se confesó, juxta cap. *Quod quidam*, «de poenitentibus et remissionibus»; y al fin, éste es el mejor medio, porque no me puedo persuadir de mujer

que tenga cordura en la ejecución de los primeros, sin hacer mil erradas. Digo sin conocerla, que a ser sancta, omnia poterit in Christo Jesu, Amen. De Salamanca, postrero de noviembre [1546?]. Hijo de v. p.—Fray Melchior Cano.

(Hológrafa).

11

Carta de Melchior Cano al padre Miguel de Arcos acerca de la autoridad del concilio general y de la venta al fiado (1).

Muy reverendo padre nuestro: Es así que yo vine a este Colegio [de San Gregorio], como a v. p. le han dicho, y vine tan contra mi voluntad, que en mi vida he hecho cosa tan forzosamente. Plega a Dios que la obediencia supla esta falta y otras muchas que en mi hay.

En lo que toca a la primera duda, yo creo que la opinión de Cayetano y Turrecremata es más probable, y que para que el concilio tenga cierta y firme autoridad, es menester confirmación del sumo pontífice, cuando per legatos celebratum est. Para esta sentencia tengo, a mi parecer, muchas y muy graves causas. Y porque placiendo a nuestro Señor, este verano se imprimirá un volumen *De locis theologicis*, y en el quinto libro, «de auctoritatē conciliorum», trato esta cuestión difusamente, y pruebo, a mi parecer, quod concilium per legatos pontificis congregatum errare potest, no lo escribo a v. p., pues nuestro Señor dará vida a v. p., y lo podrá allí ver, si fuere servido. Desto hay ejemplo in concilio Ephesino II, y en el concilio Basiliense, que ambo erraverunt, cum tamen auctoritate summorum pontificum essent congregata. Ni sé concilio ninguno general, de todos los que en la Iglesia ordinariamente están admitidos, que no esté aprobado por el sumo pontífice después de celebrado, así los cuatro que sant Gregorio dice que recipit tamquam quatuor evangelia, como la quinta y sexta sínodo Constantinopolitana, y las séptima y octava sínodos generales.

En lo que toca al concilio Florentino, es verdad que así lo leí y así lo creo agora, que sola la autoridad del concilio Florentino no basta para condenar a uno por hereje, porque los Parisienses hasta hoy día, sin peligro de herejía, defienden el concilio Basiliense desde el principio hasta el cabo. Y no puede compadecerse, que dos concilios tan diferentes congregados en el mismo tiempo hagan cierta fee; por lo cual aprobando el concilio Basiliense, por el mismo caso enflaquecen al Florentino.

El argumento que v. p. hace y hizo Cayetano, tiene gran probabilidad, y así tengo yo por temeridad negar la autoridad del concilio Florentino. Pero no es tan evidente argumento, que no se le pueda responder, por-

(1) Al frente de esta carta escribió el padre Miguel de Arcos: «Melchior Cano para mí. Creo que me la envió el año de 1557 o 6». Debe ser de la primera mitad de 1556 en que residía Cano en Valladolid. Desde principios de 1557 era prior en Salamanca.

que no es de fee que se requiera expresa elección para hacer papa, y que no basta implícito consentimiento de la Iglesia; y así, dado que con verdad Eugenio fuera depuesto, puédese decir quod postea reassumptus est, non electione explicita, sed implícito consensu. Cuanto más que no se sigue evidentemente, si Eugenio y sus cardenales fueron descomulgados, que acabado y disuelto el concilio Basiliense, quedasen descomulgados sin remedio hasta otro concilio; pues en tal caso, se puede decir quod dissoluto concilio Basiliensi, quedó la Sede Romana vacante, y por el mismo caso, con poder de absolver los descomulgados. Y así cuando entraron en la elección de Nicolao, quoniam praemissa fuerat absolutio ab ex-communicatione, habuerunt eligendi potestatem.

En lo que toca al fiado, no tengo duda, sino que algunas veces es lícito vender por mayor precio que se halla al contado, o porque las mercaderías son muy gruesas y en gran cantidad, o porque por algún acaso faltó el dinero, como si el rey lo cogiese para alguna necesidad suya, y dejase la feria sin dinero. Pero junto con esto, tengo por cierto que ninguna cosa se puede vender al fiado en más de lo que vale al contado; que es cosa muy diferente decir: no se halla más, o no vale más. Y esto es lo que dije, que alguna mercadería valdrá más algunas veces de lo que se hallara por ella al contado. Pero la regla que se ha de tener es, ver si aquello que se da al fiado, se diese luego al contado, si sería precio excesivo y injusto. Porque si se halla que el precio es injusto dándolo luego al contado, también lo será al fiado. Mas si queriéndolo pagar luego el que compró, no recibe engaño en dar el tal precio, es manifiesto argumento que la mercadería lo valía. Pero esto ha de ser a juicio de buen varón y prudente; porque si al mismo mercader le hacemos juez en su propia causa, algunas veces la pasión le engañará, creyendo que su mercadería vale todo aquello, aunque luego se lo diesen al contado. Y esta regla se ha de tener en las lanas y en cualquiera otra mercadería. Yo harto miedo tengo que los que compran lanas adelantadas, muchas veces engañan y dan menos de lo que vale la mercadería por razón del tiempo.

En lo que particularmente v. p. pregunta del hato de tres mil ovejas, así mesmo digo, que ni se ha de tener por regla lo que se hallara luego al contado, porque será a las veces menos en harta cantidad que lo que el hato vale, según aprecio de buenos y prudentes varones, ni tampoco se ha de tener por regla el precio que se halla por cada una oveja respectivamente; sino la regla ha de ser el juicio del buen varón, que todo lo que justamente se podría tomar si se lo diesen al contado sin hacer agravio al comprador, le podrán llevar al fiado.

Siguen luego unas líneas tachadas que comienzan así: En lo que toca a la Compañía, a v. p. le han dicho lo cierto; pero lo fundamental que tengo para ello no son para carta... (Cfr. Caballero: *Melchor Cano*, página 499). *Falta el final,*

La unión hipostática según el Concilio de Efeso

En el presente año se cumple el XV centenario del tercer Concilio ecuménico, celebrado en Efeso (22 junio-31 julio de 431). En rigor no se propuso otra cosa que dar con la fórmula exacta de dos realidades sobrenaturales: cómo se unieron en Jesucristo las dos naturalezas, divina y humana, y en consonancia con esto, cómo deba llamarse a la Virgen María, que engendró a Jesucristo. Hoy cumple tratar del primero, ya que según San Cirilo, y por consiguiente, según el Concilio, es el fundamento de la maternidad divina.

El Concilio, en su primera sesión, alega a favor de su doctrina una larga serie de testimonios de escritores anteriores. Con lo cual quiere poner de manifiesto que no anda fuera de la doctrina tradicional. Esta actitud adoptada por el Concilio nos obliga a estudiar esa doctrina a fin de ver no sólo su entronque con ella, pero también qué lugar le corresponde en el desenvolvimiento del dogma. Y más si se considera que ese estudio contribuirá poderosamente a darnos el sentido y el alcance de las fórmulas efesinas adentrándonos en el ambiente teológico que las inspiró y en que fueron formuladas.

Hasta el tercer concilio general de Efeso, la Iglesia había profesado constantemente acerca de Jesucristo dos verdades, que consideró siempre como reveladas: 1.^a Jesucristo es Dios; 2.^a en Jesucristo hay dos elementos, uno divino y otro humano, de tal manera unidos entre sí que no se confunden.

Todos los escritores ortodoxos, exceptuados unos dos o tres, que van desde la fundación de la Iglesia hasta los comienzos del siglo V, cuando han enunciado esas verdades, o han querido explicarlas, utilizaron vocablos o frases tan extrañas a nuestra educación y mentalidad teológicas, y a la fraseología con que posteriormente las formuló la Iglesia, que a veces parece hallarse uno en presencia de un escritor herético. Pero si nos despojamos de esa refinada educación y mentalidad teológica que actualmente poseemos, y nos situamos en el ambiente de aquellos escritores, procurando, cuanto nos sea posible, apropiarnos su cultura teológica y el

espíritu que la animaba, veremos que dentro de esas imprecisiones, inexactitudes, y equívocos no se encuentra nada más que las dos verdades que acabamos de enunciar.

Los escritores de los tres primeros siglos, además de no ofrecer una fórmula puntual, definitiva, que encierre, de alguna manera, todo el contenido teológico de la unión de las dos naturalezas en Jesucristo, cuando tratan de este misterio lo hacen tan breve y superficialmente que apenas dan pie para un estudio detallado. Bien es verdad que esta cuestión no encajaba en el programa que muchos de ellos se trazaron, o les trazaron las circunstancias y necesidades intelectuales de sus adversarios y discípulos. Pero yo creo que ese descuido tiene una raíz más profunda que la necesidad o conveniencia intelectuales de la época. Y esa raíz es la doctrina que todos esos escritores profesaban acerca de la naturaleza del Λόγος. Para todos esos escritores el Verbo es Dios, pero es un Dios *engendrado*. Y esa *generación*, que todos admitían, fué una verdadera piedra de escándalo que les hizo caer en ese *comienzo, inferioridad, dependencia, distinción* que le atribuían al compararlo con el Padre. El Verbo es Dios, pero no lo es tanto como el Padre. Por esta razón, Atenágoras, Teófilo, Taciano, Tertuliano y otros, y señaladamente Orígenes acentuaron tanto la distinción personal entre el Padre y el Verbo. No obstante, ninguno subscribiría, si se exceptúa quizá a Orígenes, aquella rara expresión de Dionisio de Alejandría: el Hijo, cuanto a la substancia, es extraño al Padre, ξένον κατ' οὐσίαν (1). La encarnación del Verbo no podía, pues, ofrecerles graves dificultades y complicados problemas. Sólo cuando se definió la plena divinidad del Verbo, y su consubstancialidad con el Padre se sintió profundamente la necesidad de explicarse, de alguna manera, la encarnación del Verbo.

Recorramos las fórmulas que emplearon los escritores de los tres primeros siglos para ver qué luz arrojan sobre la fe de Efeso y cuánto hayan contribuído a su composición.

Todo lo que S. Ignacio dice sobre este misterio de la unión puede reducirse a esta sola palabra: *σάρκοφóρος* (2). Pero esta palabra que colocada enfrente del docetismo, contra quien va dirigida, es de subido valor, nada dice a nuestro propósito. La epístola del pseudo-Bernabé tan sólo nos ofrece una imagen, pero no una explicación: *τύπῳ δὲ ἐν σαρκὶ φανερωθεῖς* (3). Lo mismo hace Hermas: *κατόκησεν εἰς σάρκα* (4). S. Justino, de quien se podía esperar más, ya que escribía no sólo mirando a los contrincantes: ju-

(1) S. ATANASIO: *De Sententia Dionysii*, 4.—P. G. XXV, 485.

(2) *Ad Smyrneos*, V, 2.—FUNK, *Patres Apostolici*, I², pág. 281.

(3) XII, 10.—Ib., pág. 77.

(4) *Sim.*, V, 6, 5.—Ib., pág. 541.

díos y paganos, mas también considerando en sí mismas las cuestiones, sólo nos ha dejado esta frase, de muy poco contenido teológico: *σαρκοποιηθεὶς ἄνθρωπος γέγονεν* (1). Todo lo que sobre esta cuestión nos dejó Taciano se reduce a esta imagen: *Θεὸν ἐν ἀνθρώπου μορφῇ γεγονέναι* (2). Los escritos de San Ireneo fueron retocados, en algunas partes que tratan de esta materia, por Teodoreto. Y ya por aquí podemos colegir el sabor nestoriano que tendrían sus expresiones. Pero tampoco las que se conservaron arrojan mucha luz, ni significan un avance en la explicación del misterio. Y si se considera que S. Ireneo es ante todo un tradicionalista, poco amigo de teologizar sobre la fe, sus frases desconciertan algún tanto. Helas aquí: «Commistio et communio Dei et hominis secundum placitum Patris facta est» (3). Y en el mismo libro (4) afirma: *τὴν ἔνωσιν τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸ πλάσμα αὐτοῦ ἐδήλουν*, que viene a ser lo mismo que dijo en el libro III, cap. XVI, 6, de la misma obra (5): «unitus et conspersus suo plasmati secundum placitum Patris, et caro factus». Estas cláusulas parecen más bien el resultado de un esfuerzo por encontrar una explicación, que un puro reflejo de la doctrina tradicional. Lo que no deja de ser bastante extraño en S. Ireneo. Clemente de Alejandría, uno de los más grandes pensadores de aquella época, cuando trata de este misterio, se contenta con repetir sencillamente la doctrina tradicional. En la *Cohortatio ad Gentes*, cap. I, escribe: *Θεὸς τε καὶ ἄνθρωπος ὁ μόνος ἄμω* (6). En otros lugares de sus obras repite solamente la imagen tradicional: *Θεὸς ἐν ἀνθρώπου σχήματι ἄχραντος* (7). Orígenes es seguramente el primero que ha intentado francamente dar una explicación de este misterio. Pero esa explicación tiene más de retórica que de científica. De ahí que no sea fácil definir con exactitud su pensamiento. En el libro II *De Principiis*, cap. VI, 3 (8) enseña que el Logos, para salvarnos, se unió a un alma, y mediante ella a un cuerpo: «Hac ergo substantia animae inter Deum carnemque mediante (non enim possibile erat Dei naturam corpori sine mediatore misceri) nascitur, ut diximus, Deus homo, illa substantia media existente, cui utique contra naturam non erat corpus assumere. Sed neque rursus

(1) *Apolog.*, I, 32.—P. G., VI, 380. La misma expresión repite en otros lugares. Cfr. *Dial. cum Tryphone*, 45, 84.—P. G., VI, 573, 673.

(2) *Oratio adv. graecos*, 21.—P. G., VI, 852.

(3) *Contra haereses*, lib. IV, cap. XX, 4.—P. G., VII, 1034.

(4) Cap. XXXIII, 11.—P. G., VII, 1080.

(5) Ib. 925.—Cfr. cap. XIX, 1.—ib. 939.

(6) P. G., VIII, 61.—Cfr. *Paedagogi*, lib. III, cap. I y lib. I, cap. III.—P. G., VIII, 557, 257.

(7) *Paedagogi*, lib. I, cap. II.—P. G., VIII, 252.

(8) P. G., XI, 211-212.

anima illa, utpote substantia rationabilis, contra naturam habuit capere Deum, in quem, ut superius diximus, velut in Verbum et Sapientiam et veritatem tota jam cesserat. Unde et merito pro eo vel quod tota esset in Filio Dei, vel totum in se caperet Filium Dei, etiam ipsa cum ea quam assumpserat carne, Dei Filius et Dei virtus, Christus et Dei sapientia appellatur; et rursum Dei Filius per quem omnia creata sunt, Jesus Christus et Filius hominis nominatur». Y de esta unión que quiere que no se llame simplemente comunicación, sino mezcla y profunda unión: οὐ μόνον κοινωνία, ἀλλὰ καὶ ἐνώσει καὶ ἀνακράσει (1), resulta lo que él llama σύνθετον τι χρεῖμα (2). Pero dentro de esa mezcla el Logos permanece en su substancia siendo lo que era: Δόγος τῇ οὐσίᾳ μένων λόγος (3), sin verificarse ninguna transformación. Metodio de Olimpo en Licia no es más afortunado. La mejor frase que tiene para explicar este misterio posee las mismas imperfecciones que las precedentes. En su *Convivium decem Virginum*, oratio III, cap. V (4), escribe: συνενώσας καὶ συγκεράσας τῷ Δόγῳ. Tertuliano opta por cambiar la frase clásica: «Sermo caro factus», en esta otra, que según él, no ofrece peligro: «Sermo indutus carnem» (5). Sin embargo, en sus escritos, cuando habla de este misterio, no hace más que traducir la palabra κρᾶσις empleada por los griegos. «Miscente in semetipso hominem et Deum», dice en *Adv. Marcionem*, lib. II, cap. XXVI (6). «Nascitur homo Deo mistus», escribe en el *Apologeticus adv. Gentes*, cap. XXI (7). A pesar de estas imperfecciones es el primero, de toda su época, que nos dejó una fórmula, cuyas palabras, iluminadas por la cultura teológica posterior, expresan con admirable profundidad y exactitud la fe de Efeso. Pero si las colocamos en su tiempo y las miramos a la luz de la cultura teológica de Tertuliano y de su época, seguramente que no son tan efesinas. He aquí sus palabras, que de todos modos es necesario tener presentes para nuestro propósito: «Vidimus duplicem statum non confusum, sed conjunctum in una persona, Deum et hominem Jesum» (8). Una frase parecida trae S. Hipólito en su *Contra haeresim Noeti* (9). S. Cipria-

(1) *Contra Celsum*, lib. III, 41.—P. G., XI, 975.

(2) *Contra Celsum*, lib. I, 66.—P. G., XI, 784.

(3) *Contra Celsum*, lib. IV, 15.—P. G., XI, 1045.

(4) P. G., XVIII, 68.

(5) *Adv. Praxeam*, 27.—P. L., II, 214.—Cfr. *De Carne Christi*, caps. III y XVIII.—P. L., II, 801, 828.

(6) P. L., II, 345.

(7) P. L., I, 457.

(8) *Adv. Praxeam*, cap. XXVII.—P. L., II, 215.

(9) P. G., X.

no: «carnem Spiritus sanctus induitur, Deus cum homine miscetur» (1). Lactancio: «Deum fuisse, et hominem ex utroque genere permistum» (2).

La definición de Nicea cambió de rumbo la atención de los pensadores cristianos. Entre los cuales, Apolinar, con su herejía contribuyó poderosamente a esa desviación. El Apolinarismo pretendía probar la imposibilidad de que la naturaleza humana en Jesucristo fuese íntegra, con lo cual degeneraba en el monofisismo.

Contra esta herejía lucharon denodadamente S. Atanasio, S. Gregorio Nacianceno, S. Gregorio Niseno, S. Ambrosio, S. Epifanio, S. Agustín. Y siempre que escriben sobre Jesucristo tienen presente la herejía de Apolinar, y a combatir el apolinarismo reducen toda su cristología. De aquí que sólo traten detallada y positivamente de probar la integridad de la naturaleza humana. Sobre la manera cómo se ha unido al Verbo, de paso únicamente hablan. Pero lo hacen admirablemente, si se los compara con los escritores anteriores al concilio de Nicea, aun cuando no usen con fijeza y con todo rigor científico los términos. S. Atanasio en su obra *Contra Apollinarem*, cuya autenticidad anda discutida, prefiere κατὰ φύσιν a καθ' ὑπόστασιν. Y así advierte en el libro I, 12 (3): πρὸς τὸ ὁμοούσιον ἔνωσιν καθ' ὑπόστασιν οὐκ ἐπιδεχόμενον ἔστιν, ἀλλὰ κατὰ φύσιν. Y esta denominación es la que emplea el santo. Como puede verse, por ejemplo, en este mismo libro: φυσικῇ ἐνώσει (4). Esta expresión en los escritos de S. Atanasio no tiene un sentido que vaya contra la fe de Efeso. En primer lugar, porque niega que haya mezcla, mudanza: ἀτυγχύτως etc. (5). A lo cual hay que añadir el valor y el sentido que tienen en S. Atanasio ὑπόστασις que lo traduce por *substancia*, y φύσις que, ya lo hace equivalente a *persona*, ya, y es lo más frecuente, lo traduce por *naturaleza*. De modo que esa extraña selección tiene por objeto negar una unión substancial. De todas maneras hay que admitir que ni profundizó en la cuestión cristológica como en la trinitaria, ni alcanzó ni podía alcanzar la misma fortuna su fórmula cristológica, equívoca, que la obtenida por su fórmula trinitaria. Sin embargo φύσις fué aceptada en algún tiempo, como la verdadera expresión de la doctrina ortodoxa, por S. Cirilo y otros del Egipto, a causa de hallarse en la fórmula, de origen apolinarista, atribuida a S. Atanasio: μίαν φύσιν τοῦ Θεοῦ Δόγῳ σεσαρκωμένην. S. Gregorio Nacianceno, S. Gregorio Niseno y S. Ambrosio, aun cuando se inspiran en S. Atanasio, signifi-

(1) *De idolorum vanitate*, XI.—P. L., IV, 599.

(2) *Divin. Instit.*, lib. IV, cap. XIII.—P. L., VI, 483.

(3) P. G., XXVI, 1113.

(4) Ib. 10; lib. II, 5.—col. 1109, 1140.

(5) Ib. lib. I, 10.—col. 1109.

can un verdadero retroceso, ya que abandonando el estado de la cuestión en que S. Atanasio la había colocado, a lo menos cuanto al empleo de los vocablos, que tanto prometían para la orientación y solución del problema volvieron a emplear las palabras tradicionales de *σύγκρασις* y *ἀνδρασις*, y con las palabras, las imprecisiones, los equívocos, las vaguedades que de ellas se siguen. Mas no así S. Epifanio que tiene expresiones tan acertadas como éstas: *μὴν ὑπόστασιν* (1), etc. Ni tampoco S. Agustín que, a pesar de las inexactas comparaciones que emplea, tiene expresiones muy parecidas a las de Tertuliano. Así, por ejemplo, en el *Sermón* 186, 1 (2), dice: «Quia omnipotens erat [Verbum], fieri potuit, manens quod erat... Quod Verbum caro factum est, non Verbum in carnem pereundo cessit, sed caro ad Verbum, ne ipsa periret... Idem Deus qui homo, et qui Deus idem homo, non confusione naturarum sed unitate personae». Y en el *Sermón* 293, 7 (3): «Ipse Deus Deus manet; accedit homo Deo, et fit una persona». Y con más vigor en la *Epístola* 137, 9 (4): «In unitate personae copulans utramque naturam».

El sentido y el alcance que tienen todas las fórmulas que hasta ahora hemos recorrido es bien obvio si se atiende a lo que deseaban expresar con ellas: que Jesucristo es un ser formado por dos naturalezas, una divina, y humana la otra. Al principio quedaban satisfechos con manifestar esa verdad mediante una imagen de la Sagrada Escritura, o por una comparación inventada por ellos. Y siempre nos las presentan íntimamente unidas, como mezcladas. *Mezcla* es el vocablo que emplean con más frecuencia. Y en general, como se ha visto por los textos alegados, sólo quieren expresar una cosa: que están tan íntimamente unidas que forman un solo ser. Esto es lo que dan de sí los textos mirados a la luz del contexto, y de la cultura teológica de la época. Y, si se exceptúan Tertuliano y San Hipólito, el Concilio de Efeso no les debe nada más. En cambio los teólogos posteriores al Concilio de Nicea alcanzaron una visión más profunda e intelectual del misterio. Y de esa mayor penetración brotaron palabras y fórmulas más exactas y significativas. Estos pensadores no juegan con imágenes o comparaciones retóricas. Son las nociones intelectuales de *οὐσία*, *φύσις*, *ὑπόστασις*, persona, etc. las que toman parte en este certamen teológico. Miradas en conjunto, tal como se nos presentan históricamente, la solución y la elección aún aparecen indecisas, flotantes. Ninguna ha conquistado mayoría de votos. No obstante la opinión y la controversia están orientadas en ese sentido. El Concilio, que muchos desean y muchos

(1) P. G., XLI, 277.

(2) P. L., XXXVIII, 999.

(3) P. L., XXXVIII, 1332.

(4) P. L., XXXIII, 519.

ven venir, ya tiene preparados los materiales con que ha de construir la fórmula definitiva. Ni los treinta y ocho documentos de lenguaje impreciso, vago y equívoco, leídos en la primera sesión a instancias del Notario Pedro, presbítero de Alejandría, fueron parte para desviar al Concilio de la ruta señalada por aquellos luminosos vocablos.

* * *

Veamos los preparativos del Concilio. La difusión que iban adquiriendo las doctrinas de Nestorio sobre la maternidad de María, fundadas en una extraña concepción de la naturaleza de Jesucristo, obligaron a S. Cirilo a exponer con claridad y precisión, ya de palabra, ya por escrito, la doctrina tradicional. Las conquistas, que las doctrinas de Nestorio empezaban a realizar entre los monjes de Egipto, le movieron a escribirles una larga y sentida carta, en la que, entre otras muchas cosas, les dice, y viene a nuestro propósito, que tanto la Sagrada Escritura, como el Concilio de Nicea nos dicen que existe una estrecha unión entre las dos naturalezas que hay en Jesucristo (1). En este documento, aunque no emplea ninguna de sus expresiones favoritas, pero sirviéndose del lenguaje de S. Pablo viene a decir lo mismo que con aquéllas. Algunos procedimientos innobles de Nestorio obligaron a S. Cirilo a escribirle, lamentándose de su proceder y rogándole ponga fin a todos los escándalos que causa con su predicación. A continuación le expone la doctrina ortodoxa sobre la encarnación del Verbo. Fué escrita esta carta a principios del 430, un año antes de celebrarse el Concilio de Efeso. Es el documento más valioso de toda la literatura antigua que trata de la unión de las dos naturalezas en Jesucristo. En el concilio celebrado en Roma, durante el mes de agosto del 430 (2), fué aprobada, y declarada absolutamente irreprehensible en el concilio general de Egipto (3), celebrado el mismo año. Posteriormente ejerció notable influencia y se la consideró como inspirada. Pero lo que le ha dado mayor renombre y autoridad fué la aprobación unánime y entusiasta que obtuvo en la primera sesión del Concilio de Efeso (4). Dada la trascendencia de este documento vamos a copiar toda la parte doctrinal. El texto latino que damos es el que trae Mansi (5), y las frases griegas que intercalamos en el texto las tomamos de la edición crítica de Schwartz (6).

(1) E. SCHWARTZ, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, Berolini. 1927.—Tomus I, vol. I, pars. I *Concilium universale Ephesenum*, pág. 11 ss.—Cfr. MANSI, *Conciliorum omnium amplissima collectio*, t. IV, col. 587 ss.—En este estudio nos servimos del texto de Schwartz.

(2) MANSI, *op. cit.*, t. IV, 546 s.—Cfr. ib. col. 1017, 1025, 1035, 1047.

(3) MANSI, *op. cit.*, t. IV, 551.

(4) SCHWARTZ, *op. cit.*, pars altera, pág. 13 ss.—MANSI, *op. cit.*, IV, 1138 ss.

(5) *Op. cit.*, t. IV, 887 ss.

(6) *Op. cit.*, pars. I, pág. 26 ss.

«Sacra itaque et magna illa synodus [Nicaena] tradit ipsum unigenitum Dei Filium naturaliter—κατὰ φύσιν—ex Deo Patre natum, Deum verum de Deo vero, lumen de lumine, per quem Pater omnia condidit, descendisse incarnatum et hominem factum, passum esse, tertia die resurrexisse, et ad caelos ascendisse. His verbis hisque dogmatis nos quoque insistere oportet, sedulo animo pertractantes, ecquinam sit, Dei Verbum incarnatum ac hominem factum esse. Neque enim dicimus, Verbi naturam per sui mutationem carnem esse factam; sed neque in totum hominem transformatam ex anima et corpore constitutum; asserimus autem, Verbum unita sibi secundum hypostasim carne animata rationali anima—ἐκεῖνο δὲ μᾶλλον ὅτι σάρκα ἐψυχωμένην ψυχῇ λογικῇ ἐνώσας ὁ λόγος ἑαυτῷ καθ' ὑπόστασιν—inexplicabili incomprehensibilique modo hominem factum, et hominis filium exstitisse, non per solam voluntatem aut beneplacitum, sive per solam personae—προσώπου—assumptionem. Et quamvis naturae—φύσεις—sint diversae, vera tamen unione—ἐνότητα—coeuntes unum—ἓνα—nobis Christum et Filium effecerunt; non quod naturarum differentia—τῶν φύσεων διαφορᾶς—propter unionem—διὰ τὴν ἐνωσιν—sublata sit, verum quod divinitas et humanitas secreta quadam ineffabilique conjunctione in una persona—πρὸς ἐνότητα συνδρομῆς—unum nobis Jesum Christum et Filium constituerint. Ad hunc modum, qui ante omne saeculum existit, et ex Patre genitus fuit, secundum carnem ex muliere natus dicitur; non quod divina illius natura existentiae suae initium in sacra virgine sumpserit, aut quod post primam ex Patre, altera propter seipsam generatione necessario indiguerit; (stultum est enim, planeque ineptum asserere, eum qui ante omnia saecula Patri coaeternus existit, altera denuo, quo existere queat, generationem indiguisse) sed quia propter nos, et propter nostram salutem humana natura secundum hypostasim sibi unita—ἐνώσας ἑαυτῷ καθ' ὑπόστασιν—, ex muliere natus est, hinc est quod secundum carnem natus praedicatur. Non enim primo vulgaris quispiam homo ex virgine ortus est, in quem Dei Verbum deinde sese demiserit; sed in ipso utero carni unitum, secundum carnem progenitum dicitur; utpote suae carnis generationem sibi ut propriam vindicans. Ad eundem modum illud passum et resuscitatum dicimus, non quod Dei Verbum aut plagas, aut clavorum perforationes, aut alia id genus vulnera in propriam naturam acceperit; (nam ut divinum numen corporis expers est, ita perpeti quoque nihil potest) sed quia corpus quod sibi adsciverat, haec fuit expertum, eam ob rem ipsum nostri causa illa perpassum asseritur. Impatibile enim Verbum in corpore patibili existebat. Idem et de ejusdem quoque morte sentimus; siquidem Dei Verbum suapte natura immortale, et a corruptione alienum, et vita rursus et vivificans est. Verum quia suum ipsius corpus gratuito Dei munere *mortem*, attestante Paulo [Hebr. 2, 8], *omnium causa degustavit*, sit ut ipsum mortem propter nos perpassum dicatur; non quod ipsum quod quidem ad propriam naturam attinet, mortem exceperit (insania namque mera esset, istud vel dicere vel cogitare) sed quia caro illius mortem, ut modo ajebam, degustavit. Pari modo quia caro illius resurrexit, ipsi resurrectio tribuitur, non quod ipsum ceciderit in corruptionem; absit, sed quia rursus corpus illius exsuscitatum est. Ita unum Christum et dominum confitemur; non quod hominem una

cum Verbo adoremus; ne illud, cum Verbo, aliquam divisionis imaginationem menti objiciat; sed unum eundemque—*ένα καὶ τὸν αὐτὸν*—adoramus, quandoquidem corpus suum non est alienum a Verbo, cum quo Patri assidet, non quod duo filii Patri assideant; assidet enim unus tantum per unionem cum propria carne—*ἐνὸς καθ' ἑνωσιν*. Quod si unionem secundum hypostasim—*καθ' ὑπόστασιν ἑνωσιν*—tanquam incomprehensibilem indecentemque repudiaverimus, eo prolabimur, ut duos filios esse dicamus. Necesse est enim distinguere, et vocare: alterum quidem per se hominem filii appellatione cohonestatum; alterum vero per se ac seorsum Dei Verbum, quod et nomen et rem quoque filiationis naturaliter—*φυσικῶς*—obteneat. Nulla itaque ratione unum dominum nostrum Jesum Christum in duos filios divellere fas est. Porro autem ut integra sit haec rectae fidei ratio, nihil erit usui personarum unio—*προσώπων ἑνωσιν*—quam quidam ponunt».

A juzgar por este documento, publicado en el mes de febrero de 430, la doctrina que sostiene que la unión de las dos naturalezas se verificó en la hipóstasis, va a prevalecer. Y S. Cirilo no la presenta como opinión personal. «Hoc exactae fidei doctrina ubique praedicat; hoc sanctos patres sensisse reperiemus» dice al final de la precitada epístola. Y no afirma esto porque crea o haya visto que esos padres empleen o prefieran su fórmula favorita. Lo cual no es cierto. Lo que le mueve a hablar de esa manera es otra verdad admitida por los santos padres a que alude. Esa verdad es la maternidad divina. «Ita non dubitarunt sacram virginem deiparam—*θεοτόκον*—appellare; non quod Verbi natura, ipsiusve divinitas ortus sui principium ex sancta virgine sumpserit; sed quod sacrum illud corpus anima intelligente perfectum ex ea traxerit, cui et Dei Verbum secundum hypostasim unitum, secundum carnem natum dicitur». En adelante la maternidad divina, el *θεοτόκον* será la luz que le guie en las doctrinas cristológicas. Y a la luz del *θεοτόκον* las juzgará todas. Esto no quiere decir que S. Cirilo crea que el misterio de la unión se explique según el título que se le dé a la santísima Virgen. Antes bien enseña que todo lo que se diga de la Virgen hay que sacarlo del Hijo, como lo explica ampliamente en la carta dirigida a los monjes de Egipto (1). Pero no cabe duda que la maternidad divina, afirmada por los Padres que él conocía, contribuyó poderosamente a reconocer en Jesucristo la mayor unidad posible, sin detrimento de la distinción de las dos naturalezas. Y esa mayor unidad posible es lo que quiso significar con la fórmula *κατὰ ὑπόστασιν*, que en la teología de S. Cirilo y en la mente de S. Cirilo no significa otra cosa que Jesucristo es un solo ser, una sola persona. Y tanto en su teología, como quizá también en su mente esa idea de un solo ser, una sola

(1) SCHWARTZ, *op. cit.*, pars I, pág. 10 ss.—MANSI, *op. cit.*, IV, 588.

persona no traspase las lindes de la noción vulgar de las cosas. Que no por ser vulgar deja de ser profunda, y el punto de partida de un conocimiento más subido de los seres. Y prueba de que no poseía un conocimiento más sutil y elevado, y de que aún no había penetrado toda la virtualidad de su fórmula son los anatematismos lanzados contra Nestorio. En los cuales se encuentran frases extrañas y hasta contrarias en la expresión a la doctrina sostenida por él tan bizarramente. En el tercer anatematismo, por ejemplo, dice: καὶ ἐνωσιν ψυσικὴν (1). La frase no es feliz, y de ella sacó luego Eutiques su monofisismo. En otros escritos posteriores a la famosa carta, deja también mucho que desear el lenguaje de S. Cirilo, aun cuando siempre admite la misma doctrina. Y es más de maravillar este descuido si se considera que durante el tiempo que va desde comienzos del 430 hasta el concilio, se ponía mucho empeño y extremado cuidado en la terminología que se empleaba. Las inexactitudes de los anatematismos tienen fácil explicación si se mira al destinatario. Pero sobre todas estas reflexiones está la retractación expresa del mismo S. Cirilo, que escribió a este propósito, como valedera para todos sus escritos: «Non igitur confundentes naturas, neque ipsas inter se miscentes, sicut dicunt adversarii, naturalem dicimus factam esse unionem; sed ex duabus rebus dissimilibus, deitate, inquam, et humanitate, unum factum esse Christum, et Filium et Dominum ubique affirmamus (2).

En ese estado doctrinal se hallaba la controversia, cuando se reunió el tercer Concilio ecuménico, celebrado en Efeso, que a juzgar por la carta del Papa Celestino, recibida en el Concilio después de haber celebrado la primera sesión, no debía tener otro objeto que subscribir la sentencia dada contra Nestorio por el Concilio de Roma, celebrado el 430. El Concilio en cambio había creído que debía discutir de nuevo la doctrina de Nestorio y lanzar contra ella una nueva condenación. Y esto precisamente fué lo que realizó en la primera sesión, celebrada el 22 de junio del año 431. Lo que aprobó, definió y condenó no fué nada más que lo que S. Cirilo aprobó, y condenó en la carta, que transcribimos, y que fué leída y aprobada por todos, haciendo cada uno suyas las afirmaciones que contenía (3). De modo que los sentimientos y la doctrina del Concilio están contenidos en ese precioso documento. Ya hemos visto el alcance y el sentido que tiene en S. Cirilo. Cuál fuera la mente de cada uno de los asistentes sobre estas intrincadas cuestiones del tecnicismo teológico no es tan fácil adivinar, pues todos se contentaron con asentir sencillamente, y sus palabras no reflejan nada más que dos cosas: que rechazaban la doctrina de Nestorio,

(1) SCHWARTZ, *op. cit.*, p. I, pág. 40.—MANSI, *op. cit.*, IV, 1082.

(2) *Apologeticus pro XII capitibus contra orientales*, anath. III.—P. G., LXXVI, 331.

(3) SCHWARTZ, *op. cit.*, p. II, pág. 12 ss.—MANSI, *op. cit.*, IV, 1138 ss.

y abrazaban la de la carta de S. Cirilo, sin aparecer en ellas ni una observación delicada, ni un matiz personal siquiera. Y ateniéndonos a esto, bien puede decirse que el sentido y el alcance de la doctrina del Concilio de Efeso es el mismo que el de S. Cirilo. Pues bien, esta doctrina no es otra que la siguiente: Jesucristo es una sola cosa, un solo ser, una sola persona, compuesto de dos naturalezas distintas, unidas entre sí en la hipóstasis divina. De otra manera Jesucristo no sería un solo ser. Y en la carta aparece claro que lo que le lleva a esa unidad de ser es, sencillamente, la comunicación de idiomas.

Alguien quisiera ver en S. Cirilo y otros Santos Padres anteriores esa profundidad, delicadeza, y admirable exactitud de la Teología escolástica. Y algunos teólogos *positivos* llegan a verlo. Para lo cual, sin darse cuenta, colocan a los Santos Padres en el siglo XIII o en el siglo XVI, y los leen a la luz de la escolástica. Y como los *términos* que emplean unos y otros son iguales, sacan la maravillosa conclusión de que la escolástica, teológicamente hablando, no es otra cosa que un grado más elevado de fijeza y precisión en el lenguaje. Pero, si dejamos a los Santos Padres en su sitio y en su época, y se los lee a la luz de su cultura teológica, hay una distancia tan grande, a pesar de esa coincidencia nominal, como la que existe entre la definición vulgar y descriptiva de una cosa y su definición esencial. La Teología escolástica no es un grado más de fijeza y precisión en el lenguaje, es un conocimiento más profundo e intelectual de las verdades sobrenaturales.

Hablamos del conocimiento teológico, que es al modo humano, no del que nos da con sus dones el Espíritu Santo, y en este sentido no cabe duda que es más perfecto el conocimiento de la Teología Escolástica verdadera que el de la Teología patrística. Una prueba de esto la encontramos en este misterio de la unión de las dos naturalezas en Jesucristo. Todo lo que nos dice S. Cirilo y por consiguiente el concilio de Efeso, se reduce a una profunda y sencilla afirmación. En cambio la Teología escolástica nos da una verdadera interpretación metafísica.

La explicación de este fenómeno es fácil y evidente después de la publicación de la obra monumental del P. Marín-Sola, O. P., titulada *La evolución homogénea del dogma católico* (1). Y este no es un caso del progreso de la revelación; es un hecho del desenvolvimiento de la explicación humana, del conocimiento humano de la verdad revelada ya definitivamente. La razón de ese *progreso* la lleva el hombre en la misma entraña de su limitación e imperfección, que le impiden alcanzar de repente un dominio humanamente grande de las cosas que desea conocer y del lenguaje más apropiado para manifestar sus conocimientos. En el orden

(1) Valencia, apartado 145. Año 1923.

sobrenatural tiene una realización más acentuada ese fenómeno. Una prueba de esta verdad nos la ofrece el presente estudio. No es nada extraño, por consiguiente, que no encontremos en todas las épocas la misma seguridad y perfección, ni que la Teología escolástica sea superior a la Teología patristica; que en los primeros siglos no hayan acertado a explicar, por ejemplo, la unión de la naturaleza humana con el Verbo, ni que en los siguientes hayan acertado, aunque sin plena conciencia del valor y alcance del acierto, y que en el periodo escolástico se haya alcanzado un maravilloso dominio de la materia. Los instrumentos tampoco han tenido el mismo valor y aptitud en esas diversas épocas.

Compárense, por ejemplo los textos de Orígenes, S. Cirilo y la cuestión segunda de la tercera parte de la Suma Teológica de Santo Tomás, y se verá palpablemente la realidad de ese progreso; progreso que lo marcan el talento del individuo, su cultura y los instrumentos de que dispone para buscar y manifestar la verdad. Sin embargo, la verdad fundamental reducida a sus términos más simples, ha permanecido idéntica, pues como advertíamos no es un caso de revelación, sino de explicación de una verdad revelada definitivamente.

FR. JOSÉ HEREDIA, O. P.

Salamanca.

Vindicando la memoria del maestro fray Domingo Báñez

El padre Pedro M. Vélez, O. S. A., ha tratado de contestar en dos largos artículos insertos en *Religión y Cultura* (números de enero y febrero de 1931, pp. 105-127 y 206-231) a lo que con este mismo título publicamos en el número de noviembre-diciembre de 1929 de LA CIENCIA TOMISTA. El buen padre discurre allí variamente acerca de lo que escribió Bell en el capítulo octavo de su libro sobre fray Luis de León, acerca de lo que nosotros tenemos publicado en otras ocasiones relativo a Báñez en esta misma revista (años de 1922-23 y 1928) y sobre otros diversos puntos ajenos a la causa que se trataba de dilucidar. Todavía más: en tono oratorio hace sus excursiones por el campo de la filosofía moral y de la crítica para convencer, no a mí que me tiene por irreductible (p. 117), sino a los demás lectores, de que todo cuanto en Salamanca ocurrió en el siglo xvi entre dominicos y agustinos, quienes lo han relatado con fidelidad son el inglés Bell, el agustino padre Vela y el mismo padre Vélez. Los dominicos que nos hemos ocupado de esas cuestiones, padecemos una alucinación, estamos obsesionados por el espíritu corporativo que nos impide ver la realidad.

Fácil sería demostrar aquí con testimonios irrecusables, si el espacio lo permitiese, que lo que ha escrito Bell dista tanto de ser la verdad pura, que la fe de erratas, de inexactitudes, de juicios equivocados que habría que anotar en su libro llenarían muchas páginas. En cuanto al padre Vela, ya hemos dicho otras veces el juicio que nos merece como historiador. Queda, pues, frente a nosotros en la presente ocasión el padre Vélez; y en breves líneas vamos a tratar de entendernos con él. Podríamos ciertamente evitarnos ese trabajo, con decir que ni aporta ni utiliza más argumentos que los consignados en los dos anteriores; y según el aforismo escolástico, *propter quod unumquodque tale, etc.*, esa luz refleja se apaga o se nubla al apagarse o nublarse el foco de donde procede. Pero el padre Vélez tiene su idiosincrasia, y su caso necesita mayor especificación.

Ante todo, en correspondencia a su diletantismo, nos permitirá que le digamos que la historia se edifica sobre testimonios fidedignos, no con afirmaciones olímpicas, aunque se las envuelva en retorneos literarios,

Una afirmación se destruye con una negación; mas para anular un testimonio, es preciso aducir otro de igual o mayor solvencia. Eso es lo que enseña, no ya la crítica, sino el sentido común.

El padre Vélez, soslayando la cuestión que le movió a tomar la pluma, no ha querido alegar, «por no considerarlo ahora necesario», los descargos que pudiera aducir contra los cargos que nosotros hemos achacado a la parte del padre Guevara en su contienda con Báñez. Como no era fácil desentenderse de tamaña acusación, se contenta con desvirtuarla con sus posiciones que indica, pero que no prueba; y después de las breves líneas que escribe sobre el caso, añade: «Con esto creemos que queda respondido a todo lo que después dice el padre Heredia sobre los votos de los agustinos y otros matriculados en la Universidad, pero ausentes de Salamanca» (p. 224). El discreto lector dirá si el cúmulo de testimonios jurados que allí alegábamos, queda respondido y sobre todo anulado por esas cavilaciones de nuestro adversario, y si éste entreteniéndose en formular frases gruesas y en poner correctivos a lo que a modo de preámbulo escribíamos al principio de nuestro artículo, ha destruido la tesis del mismo. Ciertamente, era de más efecto para presentarse como dueño del campo ese alarde de fuerza; pero el público está ya demasiado hecho a no dejarse engañar por tan burdas estratagemas, y no confunde el ruido con la razón, ni la lucha quijotesca con molinos de viento, con la otra lucha franca dando cara al enemigo.

Aun en esos simulacros exhibicionistas tendríamos bastante que tajar de lo que escribe el padre Vélez; sed omnia tempus habent. Hoy nos hemos propuesto continuar la vindicación del padre Báñez. Al padre Medina otro día le tocará su turno, haciendo ver que precisamente porque sabemos «pasar de la sobrepiel de la historia» (p. 126), tanto en el texto del claustro de 31 de diciembre como en el de 2 de enero es preciso leer entre líneas, suplir lo que allí se omite y proclamar la concordia *ad causum* entre fray Luis y fray Domingo de Guzmán, entre Guevara y Medina, si bien no faltaron discordancias, como la del agustino Aragón. Entonces será el momento de puntualizar el valor que tienen los indignantes calificativos que a éste y a otros dominicos insignes de aquella centuria prodigan quienes se han propuesto enaltecer a fray Luis, aunque sea fomentando la leyenda negra, y atropellando glorias inmarcesibles, llámense Medina, Báñez, Teología escolástica, Inquisición española o también—lo que no deja de producirnos suma extrañeza—grupo de agustinos castellanos que no simpatizaban con el poeta (1).

Pero volvamos a Báñez, a su oposición a la cátedra de prima. Los centenares de folios de que consta el proceso, los llenan las excepciones pues-

(1) Cfr. *Religión y Cultura*, t. 2 (1928), p. 365.

tas por una y otra parte. El padre Vela primero y yo después, hemos dado a conocer en detalle el contenido de esas excepciones. Las que recaían sobre los agustinos traídos de fuera para votar, motivaron una larga información, sobre la que pasa de ligero el padre Vela, pero que nosotros hemos procurado puntualizar en el artículo de referencia, afirmándonos ahora en lo que allí dejamos consignado, visto lo inofensivo de cuanto al margen de ello ha escrito el padre Vélez. Qué ¿tan leves eran esos cargos, que reproduciendo el resto de la acusación, se les pase por alto y se excuse de responder a ellos? ¿O es que no ha encontrado aún el padre Vélez qué responder? Pues siendo así, estaban de más sus dos artículos, porque en ellos nada hay de valor que no esté consignado o indicado por el padre Vela. Forzoso nos es, conforme a eso, si hemos de añadir algo a lo ya dicho y entrar en negociaciones con el padre Vélez, acudir al campo donde él opera, abandonando el otro en que estaba entablada la contienda. Pues lo quiere así, sea en buena hora.

Al ocuparse del proceso, repite él un argumento apuntado ya por el padre Vela, que tiende a desvirtuar el triunfo de Báñez. Los dominicos, se dice, entraban en las oposiciones con ventaja notoria sobre sus contrarios por el mayor número de matriculados que sostenían en San Esteban.

En primer lugar, si tan desproporcionadas eran las pretensiones de los dominicos en Salamanca frente a sus méritos, y tan perjudicial resultaba para las demás órdenes el contingente de matriculados que ellos sostenían en San Esteban, no se comprende por qué no se unieron contra ellos como contra enemigo común los demás colegios de regulares y aun de seculares. El hecho es que todos, y los agustinos los primeros, procuraban reforzar su matrícula, porque eso era, no sólo una ventaja para las oposiciones, sino un mérito contraído con la Universidad, a que ella sabía corresponder debidamente, y una exhibición de capacidades que en la masa escolar no podía menos de producir efecto. Además, el número era un factor, pero no el único ni tampoco el más valioso. Sin él triunfaron los nuestros en otros centros en lucha con sujetos e institutos de crédito tan afianzado como los que existían en Salamanca.

Por otra parte, el argumento simplista de quienes todo lo quieren reducir al número de votantes como recurso mágico de efecto infalible, está previsto y suficientemente compensado en las leyes universitarias con la distinción de *votos* y *calidades*. No era aquello un sufragio universal indistinto, ni el fallo de un novicio en la carrera se equiparaba con el de un escolar graduado. La competencia, el progreso en los estudios, la aplicación traducida en títulos académicos pesaban en la balanza que regulaba aquellas luchas, en perfecta correspondencia y proporción con los méritos del opositor. Todo lo demás, los chanchullos, las malas artes, la explotación de personas sin conciencia, era la escoria que suele ir mezclada con el metal precioso. A esto se refería concretamente nuestra tesis, por-

que eso era lo que ni amparaba ni podía amparar la ley. El padre Vela primero y después el padre Vélez han afirmado que merced a esos manejos y a la parcialidad del tribunal obtuvo Báñez su cátedra; y yo he probado con un cúmulo abrumador de testimonios que los manejos existieron y en proporción y en forma escandalosa de parte del contrincante de Báñez. A esos testimonios nada se ha opuesto, nada se ha alegado que los desvirtúe, si no es la serie de afirmaciones en su mayoría impertinentes, ajenas a la cuestión, que en 43 páginas va enhilando el padre Vélez. Menos mal que al fin viene a reconocer que el triunfo de Báñez fué justo (p. 226), aunque se resiste a que fuese tan honrado como atestigua Santa Teresa, quizá porque no ha comprendido la alusión implícita de la Santa a la notable ventaja que Guevara llevaba sobre Báñez, como profesor efectivo y como opositor, al presentarse a la lucha.

La parcialidad del tribunal, es otro recurso hasta hoy nunca probado, lo que de ser cierto, hubiera podido hacer sin gran dificultad el padre Guevara ante la Chancillería, a la que acudió en apelación, faltando a la palabra que tenía dada. Sin duda desistió por temor a que también allí estuviesen vendidos.....

Lo del perjurio de los mercedarios, en que tanto hincapié hace el padre Vela y le secunda el padre Vélez, se resolvió en forma jurídica, por esos mismos juristas cuyos talentos y méritos enaltecen ambos escritores hasta ponerlos sobre los teólogos, y se resolvió en favor de Báñez. ¿Es que no pudo haber ignorancia en los votantes de algunos de los minuciosos artículos que regulaban aquellos actos y de su aplicación, sobre la cual tantas discusiones y diversidad de pareceres se habían dado en la Academia salmantina? Léase el proceso y se verá que los descargos de Lazcano eran algo más que fantasías, puesto que sus asertos quedaron comprobados en la mayoría de los casos. Y siendo así ¿con qué derecho se lanza indistintamente el sambenito del perjurio sobre un grupo de religiosos y se hace solidario del mismo al tribunal? ¿Acaso la conciencia individual y colectiva de quienes rendían culto a la ley o habían abrazado la vida religiosa es algo en que para nada debe reparar el historiador? ¡Y el que así escribe, nos acusa de injurias gravísimas inferidas a corporaciones religiosas, que ciertamente no están dejadas de la mano de Dios! (p. 118).

Vengamos a la supuesta victoria de fray Luis sobre Báñez en la sustitución de la cátedra de vísperas. Yo he afirmado que eso fué «uno de tantos desatinos como el ilustre vate, alterado por la amargura de la prisión, pronunció en aquel proceso». El padre Vélez tiene esta afirmación por grave y precipitada. El sólo admite que pudo ser una alucinación, «un caso de amnesia y desarreglo mental» producido por la angustiosa situación de espíritu en que se encontraban los reos inquisitoriales. ¿Qué diferencia hay entre ambas afirmaciones? Que lo que uno da por posible,

el otro lo da por real. Nuestro adversario se resiste a admitir esa realidad obvia, para meterse en un laberinto de conjeturas. «Dada la general firmeza y lucidez mental de fray Luis en todo el proceso—dice—resulta cierto o al menos más probable que en el asunto se trata de una confusión de los empíricos y negligentes actuarios o escribanos, y en último caso, de los jueces o inquisidores mismos» (p. 107). Lo que resulta cierto, de no suponer, contra el sentido común, que fray Luis era completamente ajeno a lo que en el proceso se hacía a su nombre y llevaba su firma, es que quiso referirse a una oposición distinta de aquella en que contendieron Gallo y Guevara. Lea atentamente el padre Vélez el interrogatorio, *estúdielo mejor*, tomando para sí la recomendación que nos hace (p. 111), y se convencerá de que no hay posibilidad de identificar ambas oposiciones, tan bien distinguidas en el proceso, actuando en ellas personas diferentes y hasta ocurridas en años distintos, pues en 1565 Báñez no estaba en Salamanca.

El padre Vélez, en su afán de sublimar a fray Luis, aunque sea a costa de sus rivales y extremando la hipérbole hasta lo inverosímil, personifica en el poeta y los agustinos, con Cantalapiedra, Grajal y el retórico Sánchez de las Brozas, el renacimiento científico y literario salmantino, y en los de San Esteban, incluso en Báñez, el criterio estrecho de una escolástica decadente que ahogó en germen el resurgimiento de los estudios bíblicos.

Esa idea, que repite en diversos lugares, la habían formulado antes otros admiradores de fray Luis, basándose en el fallo magistral de V. de la Fuente. Pero resulta que semejante fallo quedó hace años rotundamente desmentido; porque la realidad histórica no puede ser superada por los prejuicios de nadie. Y esa realidad dice que en el terreno de la *sana teología*, los principios de nuestros teólogos salmantinos, de esos precisamente que se intenta rebajar, no ceden en solidez y en vitalidad, aun en cuanto se refieren a estudios bíblicos, ante los más luminosos de sus contrarios. Es tema este demasiado complejo para que tratemos de dilucidarlo aquí. Remitimos al lector, por lo que afecta a Báñez, a lo que en esta misma revista ha publicado con criterio ecuaníme el padre Alberto Colunga, tomo 37 (1928), pp. 1-17. Además, si el espíritu progresista se quiere hacer consistir en el estudio de las lenguas bíblicas, consta que Báñez, como la mayoría de los grandes teólogos dominicanos de Salamanca de entonces, conocían el griego y el hebreo, y que de éste había en aquel tiempo lección pública en San Esteban. ¿Se puede decir otro tanto del convento de San Agustín y de la mayoría de sus teólogos? El padre Vélez tiene la palabra.

En cuanto a la turbación intentada y consumada de los ejercicios de oposición del padre Báñez, a que nuestro contrario responde con un *más eres tú* (pp. 224-25), sin saber siquiera de qué se trata, y por supues-

to, sin alegar el menor indicio de prueba, veamos lo que consta en el proceso. El acusado de turbar aquellos ejercicios fué un tal Juan o Jerónimo Figueroa, «público apasionado del padre Guevara», según el padre Lazcano, por vivir a expensas del convento de San Agustín, aunque él, alardeando de independencia, aseguraba que votaría «por quien mejor se lo pagase». De él, pues, declaró Juan Guinico, testigo jurado, «que estando este testigo junto a la puerta grande del general grande de cánones, a mano izquierda, vió este testigo que cuando el padre maestro Báñes se alborotó por el gran ruido que se hacía hacia la puerta, volvió este testigo los ojos a ver el ruido, e vió que el dicho Figueroa era uno de los que lo hacían y que daba con las manos, e que muy en particular este testigo lo miró e vió y lo echó de ver en el dicho Figueroa». Otro testigo, Juan de Cueto, declaró, «que en entrando la puerta grande del general grande de cánones, arrimado a la mano derecha, el día de la lección del padre maestro Báñes, le vió este testigo [a Figueroa] hacer grande ruido con otros y patear, estando leyendo e arguyendo actualmente el dicho maestro Báñes, tanto que vino a decir una y dos veces, que se sosegasen y no le hiciesen mala obra estorbándole su justicia. Y le parece a este testigo que el dicho Figueroa lo hacía con malicia» (fol. 50).

Y puestos a satisfacer la curiosidad del padre Vélez, le diremos cuándo Báñez fué maestro de fray Luis. Lo fué durante el curso de 1559-60, en ese tiempo del que dice Bell, refiriéndose especialmente a 1559, que nada se sabe de la vida de fray Luis. Así consta por el siguiente testimonio:

«Este dicho día, mes e año susodichos [23 de enero de 1561] los dichos señores rector e consiliarios recibieron juramento del padre fray Domingo Báñes, maestro de estudiantes en el dicho monasterio de Santisteban, e so cargo del dicho juramento, fué preguntado diga y declare, si ha sido letor de biblia en el convento de su casa, e a qué hora e por cuyo mandado ha leído. E dijo que él ha leído en el dicho convento desde el día de San Nicolás [6 de diciembre] del año de mil e quinientos e cincuenta e nueve años hasta el día de la Madalena [22 de julio] del año próximo pasado de mil e quinientos e sesenta años; e que ha leído la dicha letura de diez a once en invierno e de nueve a diez en verano, públicamente, en su general y en la cátedra de su casa, e a puertas abiertas; e le ha oído el padre fray Luis de León, y el doctor Telmo Ruiz e otros muchos; e que ha leído por mandado e asignación del muy reverendo padre fray Pedro de Soto, vicario general de la dicha orden. E lo firmó de su nombre.—Fr. Dominicus Báñes» (Archivo universitario de Salamanca. Proceso de provisión de la cátedra de prima en 1561 en el padre Pedro de Sotomayor, sign. 3-23).

En compensación por esta deferencia, nos atrevemos a pedir al padre Vélez, que señale las inexactitudes en que hemos incurrido acerca del se-

gundo proceso de fray Luis de León (p. 230), porque sospechamos que él no ha leído con calma lo que sobre eso tenemos publicado, dando a conocer varias piezas inéditas desprendidas del proceso, que arrojan más luz que todo cuanto sobre él se ha dicho después que el señor Alvarez Guijarro reveló su existencia en 1882.

Y aunque mucho se podría aún decir sobre lo que el padre Vélez afirma de la superioridad o inferioridad de teólogos y juristas en Salamanca, de quiénes fueron los intérpretes y continuadores auténticos del espíritu *discreto* y *progresista* de Vitoria y de Soto, de la jubilación de Báñez, de si entiende éste bien o mal a Santo Tomás, de los motivos porque se retiraron los dominicos de la Universidad y de otros varios asuntos en que toca, no siempre con suficiente conocimiento de causa, preferimos, para no fatigar al lector con personalismos odiosos, poner aquí punto final.

FR. VICENTE BELTRÁN DE HEREDIA, O. P.

BOLETÍN DE SAGRADA ESCRITURA

Pocos habrá que desconozcan el mérito y utilidad del *Lexicon Graecum N. Testamenti* del P. Zorell. Tenemos ahora una segunda edición (1), muy mejorada en su aspecto tipográfico, que es lo que más necesitaba. Son mayores y más claros los caracteres de imprenta, y el conjunto resulta mucho más estético que en la primera edición. La paginación se hace por columnas, pero el volumen aumenta en todo caso cerca de cien páginas. Y es que, además de los cambios tipográficos, el autor introduce alguna que otra ampliación en el mismo léxico, teniendo en cuenta las nuevas variantes de H. von Soden y H. J. Vogels sobre el N. Testamento. Para uniformar el método de citas de los Libros Sagrados, en esta edición se emplean los mismos signos de abreviatura que en el *Compendium Introductionis* del «Cursus Scripturae Sacrae», al cual pertenece este Léxico. Por todo ello, confiamos y deseamos que la obra del P. Zorell obtenga cada vez mayor aceptación.

Así como nos vemos precisados a desaprobar en este mismo boletín la libertad que el P. Prado se ha tomado para corregir a su ilustre y malogrado antecesor en algunos puntos de las *Prelecciones Bíblicas* sobre el N. Testamento, fuerza nos es reconocer la competencia y el talento desplegados en la *Propedéutica Bíblica* que acaba de publicar (2). Con íntima y sincera persuasión le anticipamos que, a nuestro juicio, ha logrado ofrecer al público uno de los mejores tratados de Introducción general a la Escritura que en nuestro tiempo se conocen. Fundamos nuestro juicio en que este tratado reúne, por una parte, las mejores condiciones de método, claridad y buen estilo, y por

(1) *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, auctore Francisco Zorell, S. J. Editio altera novis curis retractata. Parisiis (VI), sumptibus P. Lethielleux, editoris, via dicta «Cassette», 10, 1931.

(2) *Praelectiones Biblicae ad usum scholarum*, a † R. P. Hadriano Simón, C. SS. R., S. Scrip. Lectore, exaratae. *Propaedeutica Biblica* sive Introductio in universam Scripturam, auctore R. P. J. Prado, C. SS. R., S. Script. Lect. et P. I. B. exalumno. Tabulis geographicis et archaeologicis illustrata. Págs. XVI-415 en 8.º y 14 láminas. Apud Marietti, Taurini. 1931. Pr. 30 liras.

otra, suministra, lo mismo a estudiantes que a profesores, un acopio abundantísimo de ideas aceptadas y de datos necesarios o convenientes, dentro de la mayor concisión en el lenguaje. De esto estamos seguros que habrán de convencerse los lectores, tan pronto como hojeen o examinen un poquito este tratado. Sólo cabe discutirle (cosa inevitable en todo género de obras) en lo que se refiere a algún punto de doctrina. Pero aun en esto es preciso confesar que el autor sabe mantener una discreta posición, que le aleja, no sólo de criterios extremados, sino también de arrogantes subjetivismos. Por otra parte, procura siempre robustecer sus enunciados o pareceres con citas escogidas de autores antiguos y modernos, dando indistintamente la preferencia a los unos o a los otros, según su competencia en cada caso. Y ¡cosa extraña! Se admira uno de ver desempeñando, en este desfile de autoridades, un papel importantísimo y aun privilegiado a escritores españoles, completamente desconocidos hasta para sus mismos compatriotas. ¡Buena lección la que con esto nos da a todos el P. Prado!

La obra, lo mismo en su forma didáctica que en su aspecto tipográfico, se ajusta en todo al molde de las *Prelecciones Bíblicas* del P. Simón. Se divide en tres libros. El primero trata de la naturaleza de la Sda. Escritura, inspiración, canonicidad y libros apócrifos. El segundo, del texto, versiones y políglotas. El tercero, de los sentidos de la Escritura, reglas de interpretación, elementos auxiliares e historia de la Exégesis. Termina con índices alfabéticos de materias, de geografía, de autores y con otros de grabados y facsímiles.

Son notas destacadas en la obra, además de la copiosa erudición extranjera y española, todo el libro II, que trata del texto y las versiones; los resúmenes de datos geográficos, arqueológicos, cronológicos e históricos sobre Palestina y países colindantes; el larguísimo capítulo dedicado a la historia de la Exégesis; y la serie de láminas fotográficas de códices, políglotas, dibujos y panoramas.

La nota más deficiente, según nuestro parecer, es la carencia de un criterio vigoroso y consistente al tratar de la inspiración. Y no es que nosotros examinemos ese punto bajo algún prejuicio de escuela o de tendencia; al contrario, creemos a nuestro autor más cerca de las orientaciones tomistas que de otras opuestas o divergentes. Es que advertimos en él ciertas apreciaciones, que no sabemos si calificar de incoherentes, ambiguas o vacilantes, y que resultan en todo caso perjudiciales para la formación de los alumnos. Pongamos algún ejemplo. Después de establecer la necesidad de un influjo *positivo* de la inspiración en el entendimiento y en la voluntad del hagiógrafo, al hablar del influjo en las facultades ejecutivas, se expresa de esta manera: «Ad hoc ergo ut ipsa scriptio Deo tamquam causae principali tribuatur, *sufficit ut sub directione intellectus illustrati et sub imperio voluntatis elevatae agant*. Quia tamen de se defectibiles sunt et non semper obediunt imperio voluntatis, *Deus invigilare debet ne error aliquis materialis committatur vel saltem ut corrigatur antequam liber Ecclesiae ut inspiratus tradatur*. Utrum executionis defectus vi ipsius influxus inspirativi vitentur, an vi *assistentiae specialis*, quam multi statuunt distinctam ab ipsa inspiratione, non constat» (Página 27). Bien, que no conste teológicamente. Pero ¿cómo se compagina esta indecisión con los prenotandos y presupuestos que el autor establece poco an-

tes como bases del concepto de inspiración? ¿Cómo se han de entender particularmente estas palabras: «Hanc propriam et personalem operationem hagiographos exercuisse *tamquam instrumenta Dei, ita ut hujus operationis effectus—liber scriptus—Deo tamquam causae principi*, hagiographo ut causae instrumentali *tribuendus sit*»? (Pág. 22). Otra inconsecuencia, todavía mayor si se quiere (a propósito de la inspiración verbal): «Nos cum schola neo-thomistica verba reducimus in Deum ut in causam principem, *at simul contendimus res et sententias non esse in eadem condicione ac vocabula et dicendi genus relate ad influxum inspirativum*. Quocirca sequens principium tenendum esse arbitramur: Illa omnia quae hagiographus ut Dei instrumentum produxit, in Deum tamquam in causam principalem erunt refundenda; *quae vero non ut instrumentum simpliciter, sed ut tale instrumentum hac vel illa proprietate vel etiam defectu* (¿de qué defectos se trata?) *praeditum effecerit, si quae sunt, ipsi hagiographo, non Deo, erunt adscribenda*» (Págs. 29-30).

Sería injusto lanzar sobre el autor toda la culpa de semejantes incoherencias. Gran parte corresponde a la caterva de escritores que se han ocupado de la inspiración sin la necesaria documentación filosófica y teológica, desconociendo la manera de obrar Dios en las criaturas natural, sobrenatural y *proféticamente*, y olvidando que la inspiración es un caso de profecía aplicado, no sólo a los conceptos, sino también y principalmente a la *escritura* (que por esto debiera llamarse *profética*) de los mismos.

De todos modos, la obra del P. Prado ocupará siempre un lugar aventajado al lado de otras obras del mismo género, y hará siempre digna introducción y compañía a las *Prelecciones Bíblicas* del P. Simón.

El Dr. Heinisch, profesor en la Universidad Católica de Nimega, acaba de publicar en la colección *Die Heilige Schrift des Alten Testaments* un comentario al Génesis (1). Nadie podrá menos de alabar los arrestos del autor para emprender una obra de tantas dificultades y que exige tan variada erudición. El mismo se hace cargo de esto en el prólogo de la obra. Un comentario de este primer libro del Pentateuco exige un estudio previo de los problemas literarios e históricos, que implica la *Thora*, problemas, que las investigaciones de más de medio siglo han agravado, sin llegar a resolver. Heinisch dedica unas sesenta páginas de introducción al estudio del Pentateuco y otras treinta al Génesis. En ellas se hace cargo de las dificultades y propone las soluciones que le parecen más en armonía con los principios católicos y las directivas eclesiásticas, que de una manera particular atañen al Génesis. Nos interesa conocer en concreto ese criterio y las conclusiones del autor.

Comienza por la exposición de los argumentos tradicionales sobre la autenticidad mosaica del Pentateuco. Los testimonios sacados del mismo libro prueban que Moisés ha escrito una parte de las leyes contenidas en el Pentateuco,

(1) *Das Buch Genesis übersetzt und erklärt von Dr. Paul Heinisch* o Prof. der Theol. an der Univ. Nymwegen (Holland). Págs. XII-436, en 4.º Bonn. Verlag von Peter Hanstein, 1930. Pr. 15 y 17,50 mk.

entre ellas las más principales, como son las llamadas *código de la alianza* además algunos sucesos históricos. Que su actividad literaria se haya limitado a sólo esto no se puede inferir de los pasejes alegados. Estos mismos prueban indirectamente que no eran estas solas leyes las consignadas por escrito, las cuales no hemos de atribuir a un desconocido más bien que a Moisés (p. 3). Los siguientes libros preexilianos nos convencen de que existía en Israel una ley escrita, atribuida a Moisés; pero no nos aseguran de lo que abarcaba el libro de la misma (p. 7). Esto resulta claro desde la época de las Crónicas, y en la de Jesucristo es ya firme la tradición (p. 8) de que *Moisés es el autor del Pentateuco*. Los testimonios del Nuevo Testamento confirman esta tradición (p. 9).

Pero en contra de estos argumentos, o si se quiere al lado de ellos, hay otros que parecen oponerse a la conclusión anterior y que Heinisch expone por extenso (p. 10-3.). Los creemos bastante conocidos de los lectores para dispensarnos de su declaración. A ellos sigue la explicación de la tesis tradicional en tal forma que, salvando la autoridad de los primeros testimonios, queden satisfechas también las objeciones. El punto principal para esto es la hipótesis ideada por los críticos católicos y admitida por la Comisión Bíblica de los secretarios de Moisés. Heinisch los admite también, hallando muy natural, que, si Moisés tuvo sus ayudantes en su ministerio de juez y de capitán del pueblo, los tuviera así mismo en su actividad literaria. Esta hipótesis viene a explicar el concepto de *autor* en una forma bastante amplia para salvar la tesis tradicional y dar satisfacción a las objeciones de la crítica literaria del Pentateuco. Para la solución de las dificultades históricas queda otro recurso, el de las adiciones. Esto es más natural y se puede asentar sin temor de incurrir en error. Una ley escrita es de suyo algo muerto, y para regir la vida de un pueblo, que cambia, que progresa, que vive en fin, es preciso que la ley participe de la vida misma del pueblo. Sirve para esto la interpretación práctica de la ley, con lo cual se modifica a veces el sentido de la ley, aun sin mudar la letra de la misma. Pero poco a poco esos cambios se introducen en el texto en forma de glosas, de apéndices o de nuevas redacciones del texto antiguo. No hay que olvidar que el Profetismo era en Israel una especie de institución, a quien estaba encomendada la dirección espiritual del pueblo (Deut. XVIII, 15 ss.) Las nuevas prescripciones eran nuevas aplicaciones de los principios antiguos a la vida del pueblo, y por tanto se las podía considerar como obra mediata de Moisés. ¿A cuánto se extienden estas adiciones? Es lo que Heinisch no trata de averiguar, contentándose con la enumeración que nos da la Comisión Bíblica en su decreto del 27 de Junio de 1906 sobre la autenticidad mosaica del Pentateuco. Y aquí está precisamente la solución concreta del problema y en que se muestran las divergencias de los autores católicos al interpretar el referido decreto y apreciar los datos que entran en el problema del Pentateuco.

Si hemos de decir verdad, nos parece que esta manera de plantear el problema no responde al fondo teológico del mismo, y que adolece del mismo vicio, de que sufre la exégesis bíblica actual, el influjo excesivo del historicismo y la ausencia de la Teología. Si la Iglesia mira con tanto respeto la autenticidad mosaica del Pentateuco, no es porque le interese tanto el problema literario, es que ve en ella un problema más hondo, y éste se debía precisar para allanar así el terreno a la discusión del problema literario-histórico. Pero he-

mos de agradecer a Heinisch, si no el haber dado solución a este problema, a lo menos haberle expuesto con orden, claridad y serenidad de espíritu, para información de sus lectores.

A la cuestión general del Pentateuco sigue la particular del Génesis, y primero su plan y su origen. En lo cual volvemos a encontrarnos con las mismas dificultades generales antes expuestas. El valor de estos problemas aparece al tratar la historicidad del Génesis, que es el objeto del § 7. Aquí el autor establece un principio de gran importancia, pero cuya aplicación resulta en extremo delicada. Se trata de la distinción entre el *fondo de la historia* y la *forma literaria*. Tratárase de un autor profano y la cuestión no tendría dificultad mayor; pero se trata de un autor inspirado en que la tendencia al literalismo es de ley, mientras no haya razones graves que lo impidan, y la cuestión cambia de aspecto. Sobre todo porque en la apreciación de la gravedad de esas razones entra por mucho la mentalidad de los apreciadores.

A esta docta introducción del Pentateuco y del Génesis sigue el comentario detallado, ceñido a la traducción alemana, hecho con la vista fija en la tradición y en los documentos que nos suministran las nuevas investigaciones orientales, realizando el sabio principio: *vetera novis augere et perficere*. Señalemos como muestra algunos puntos.

La obra de los seis días la expone según su sentido literal, es decir, según el sentido que le hubiera dado un israelita instruido, contemporáneo del autor. A la luz de esta exposición halla que en las teorías hasta ahora propuestas hay un fondo de verdad. La antigua exposición literalista es verdadera en cuanto atribuye a los días un espacio de veinticuatro horas; la teoría concordista en que afirma haber necesitado el mundo de largas épocas para llegar a su ser actual; la teoría de las visiones en que las cosas no vinieran a la existencia en el orden de la relación bíblica. Hasta para la teoría mitológica tiene alguna concesión, no tocante al fondo, sino a la forma de expresión. El fondo de la narración bíblica la resume en nueve puntos, de los cuales el primero es la creación del mundo por Dios sin ayuda de nadie y el noveno la obligación impuesta al hombre de santificar el sábado absteniéndose del trabajo. Por aquí se echará de ver el criterio ecuaníme del autor. Al comparar el relato bíblico con las cosmogonías de los otros pueblos notará la superioridad doctrinal de la Escritura, y las semejanzas literarias. Semejante criterio se observa en el resto del libro, donde cada capítulo plantea un problema muy delicado. Heinisch no aspira a abrir nuevos derroteros, sigue con paso firme los caminos trazados; pero va mostrando a sus lectores la obra de sus antecesores, y entre los diversos trazados escoge el más acertado, mostrando al mismo tiempo las razones de su elección y, aunque menos frecuentemente, las deficiencias de todos los hasta aquí realizados. Emprendido con saludable temor de los graves problemas, que el comentario del Génesis implica, no cabe duda que contribuirá a consolidar la obra hasta aquí lograda y facilitará nuevos pasos hacia adelante en la inteligencia de este primer libro inspirado.

Por fin ha salido a la luz pública, formando parte del *Cursus Scripturae Sacrae* de los PP. Jesuitas, el Comentario al libro de Tobías que el P. Ga-

dos tenía preparado desde hace cuatro años (1). Es uno de los poquísimos Comentarios de carácter moderno que sobre ese libro se han publicado entre católicos. Y a juzgar por la lista de obras consultadas que figura al frente del tratado, se ve que el autor no se ha dispensado ningún esfuerzo para disponer de toda clase de elementos necesarios o auxiliares en la ejecución de su tarea. Cualquier cosa podrá decirse sobre este Comentario, menos que el autor discurre en él con poco conocimiento de causa. Partiendo de este supuesto, vamos a adelantar a los lectores algunas de las conclusiones o puntos de vista más interesantes que en su obra consigna el P. Galdos.

Sobre el fin u objeto del libro de Tobías: «Nostra sententia, dice, particulares illos seu potius partiales ab egregiis scriptoribus assignatos fines non modo non rejicit aut spernit, sed eos omnes (et forsán etiam alios) in unum colligens, *abundantiam ipsam et copiam et varietatem de morali vita monitorum exemplorumque*, specialissimum et integrum tobiticae et tobianae biographiae finem agnoscit» (pág. 6).

Admite la historicidad estricta de este libro, por creer que ningún argumento es suficiente para rechazarla. «Ostendere vellem nihil esse rationis aut scientifici fundamenti ut *stricta et proprie dicta historicitas* (quam semper tenuit et tenet communis in Ecclesia opinio) *vel in dubium vocetur, vel quomodolibet restringatur*» (pág. 12). Y no sólo esto. A las dificultades que el conocido relato extrabíblico de Ahikar pudiera presentar contra la historicidad del libro de Tobías, responde de este modo: «Post inventas aramaicas Elephantinae papyros, post egregios de eisdem praeclari Eduardi Sachau labores, post non minus egregias de problemate tobitico-ahikariano Francisci Nau elucubrationes, *historicitas Ahikaris defendi potest*» (pág. 35). Y conforme a esto establece las siguientes conclusiones: «1.^a In originaria tobitici libri forma notitiae dabantur ahikarianae. 2.^a Notitiae illae Ahikarem predebant historicum» (pág. 34).

Después de señalar la discrepancia de opiniones sobre el valor de los textos antiguos del libro de Tobías, expresa este juicio personal sobre el texto de la Vulgata: «Mihi etenim potius magni et maximi aestimanda est illa tobitici libri hieronymiana forma; quae aliis (non omnibus) in textus forma ac lingua inferior, longe superior est in rebus et in ideis» (pág. 41).

He aquí cómo concibe el P. Galdos la composición histórica de este libro: 1) Hacia 675-599 a. C., forma oral o ágrafa, compuesta por el mismo Tobías, en cuanto a su núcleo primitivo, en lenguaje hebreo o arameo, y a base de recuerdos personales. 2) Después de 459, forma escrita *simple*, en lengua hebrea o aramea. 3) Hacia el siglo IV o III, forma escrita *simple*, y versión o recensión aramea. 4) Hacia el siglo III o II, forma escrita *simple*, y primera versión griega. 5) Hacia el siglo II, forma escrita *amplificada*, variantes griegas, y versión siriaca (págs. 45-54).

El título más antiguo del libro sería: *Dibrê Tôbit* (Palabras o hechos de Tobit), habiendo carecido probablemente de título la forma ágrafa original (pág. 67).

(1) *Commentarius in librum Tobit*, auctore Romualdo Galdos, S. J. Parisiis (VI), sumptibus P. Lethielleux, editoris, via dicta «Cassette», 10. 1930.

En el comentario, al encontrarse el autor más de cerca con algunas dificultades, no tiene inconveniente en saltar por encima de la letra, a pesar de su tesis sobre la *estricta* historicidad del relato. Así, respecto a la genealogía de Tobit según el texto griego (en este caso con mayores probabilidades de autenticidad que ningún otro texto), compuesta toda ella con nombres acabados en ηλ, como Τωβιήλ, Ἀνανιήλ, Ἀδουήλ, etc., escribe: «Quatuor etenim illa graeci textus membra «Tobiel, Ananiel, Aduel, Gabael (et forsán) Asiel» veras equidem excrescentias aut additamenta existimem, nec tam naturalem et historicam tobiticam genealogiam, quam judaica commenta et genealogias dixerim» (pág. 70). Y respecto de los *siete* maridos de Sara, muertos por el demonio Asmodeo: «Numerus, dice, insolubilem difficultatem non opponit; immo diminuitur difficultas, si numerus ipse *septem* intelligi possit non praecise mathematice, sed ut ita dicam metaphorice pro pluralitate significante quatuor vel quinque: quod etsi certo et indubie probatum haud inveniam, in hanc tamen sententiam inclinantem haud illico damnarem» (pág. 133). Comentando el texto «Cordis ejus particulam si super carbones ponas, fumus ejus extricat omne genus demoniorum», se ve precisado a dar una explicación, que de todo tiene menos de científica y teológica, aunque se cite en su apoyo a Cicerón, Celso, Galeno y Plinio, y hasta a algunos teólogos de pasadas épocas (páginas 192-194). ¿Cree el autor verdaderamente que el humo del corazón del pez cogido por Tobías ahuyenta todo género de demonios, como dice el texto al pie de la letra? ¿Y cree en serio que se puede comparar la virtud simbólica de ese humo con la que tienen «las cruces, los rosarios benditos, el agua lustral, los sacramentales y tantos otros objetos de piedad y religión» empleados por la Iglesia? En otros pasajes dificultosos el autor sale del paso, aprovechando la comodidad que le proporcionan las numerosas variantes de textos o versiones para adoptar la variante que ofrece menor dificultad.

Aparte de esto, se nos ocurre a nosotros una objeción que quisiéramos ver resuelta por el P. Galdos. Si los antiguos consideraban como rigurosamente histórico el libro de Tobías, ¿cómo se explican la abundancia y extensión de sus variantes y la libertad que aquí se ha tomado S. Jerónimo para su traducción de la Vulgata? Decir que las variantes se explican por lo mucho que este libro era leído resulta tan gratuito como poco satisfactorio. Mucho más leídos eran la *Thora* y otros libros del A. y del N. Testamento, y sin embargo no hay en ellos tantas variantes de importancia como en el libro de Tobías.

La rapidez con que vienen reeditándose las *Prelecciones Bíblicas* del Padre H. Simón demuestra mejor que nada el mérito de esa obra. Acaban de aparecer la edición 4.^a sobre los Evangelios, y la 3.^a sobre los Hechos Apostólicos, las Epístolas y el Apocalipsis (1). ¡Lástima que ya no pueda ser el mis-

(1) *Praelectiones Biblicae ad usum scholarum*, a † R. P. Hadriano Simón, C. SS. R., S. Script. Lectore, exaratae. *Novum Testamentum*. Vol. I. Introductio et Commentarius in quatuor Jesu Christi Evangelia. Editio 4.^a iterum recognita. Págs. XXXII-652 en 8.º Vol. II. Introductio et Commentarius in Actus Apost., Epístolas et Apocalypsim. Editio 3.^a iterum recognita. Págs. XXVII-527 en 8.º Apud Marietti, Taurini. 1930. Pr. 35 y 32 liras.

mo P. Simón el encargado de revisar estas nuevas ediciones! La Crítica desde un principio ha dado sobre esta obra el fallo más lisonjero. La pública y general aceptación no ha hecho más que confirmarlo. La obra llevó siempre por escrito en sus primeras páginas el visto bueno de un Emmo. Cardenal, Presidente de la Comisión Bíblica. ¿Qué necesidad tenía ella de ciertas correcciones, extrañas por completo a la mente del autor? ¿Con qué derecho se afirma, *sin demostrarlo*, que determinadas soluciones del autor *parecían* tomadas inconsideradamente de algunos escritores católicos, y contrarias además a los documentos de la Iglesia? No creemos que el revisor o los revisores hayan hecho con eso gran favor al autor ni a su obra.

Por lo demás, estas nuevas ediciones, excepto en alguna nota bibliográfica, no cambian nada con respecto a las anteriores del P. Prado, de que ya se ha hecho mención en nuestra Revista (Marzo-Abril, 1928). Seguimos recomendando esta obra, principalmente por lo que conserva todavía de su genuíno autor.

FR. A. COLUNGA Y E. SUÁREZ.

BOLETÍN DE LITERATURA AGUSTINIANA

Es hoy cosa ya bien trivial un centenario. Todos los días y casi a todas las horas estamos celebrando centenarios de instituciones, de pueblos, de personajes más o menos importantes; y en éstos se suele festejar su nacimiento, su muerte o alguna de las fechas memorables de su vida. Generalmente se resuelve todo en fuegos artificiales con mucho ruido de bombo y platillos. No sucede así con el centenario de S. Agustín. Su figura verdaderamente colosal proyecta su sombra benéfica sobre la Iglesia en todos los siglos que le han seguido, y su influencia en la Teología, en la Ascética y la Mística, en la Exégesis Bíblica, en la Filosofía y hasta en la Literatura es verdaderamente extraordinaria. Bien conocida de todos es la fuerza que sobre Sto. Tomás ejercía S. Agustín y la reverencia, rayana en verdadera pasión, que aquél sentía por el Doctor de la Gracia. En el siglo XIII todo era agustiniano, filosofía y teología. Pedro Lombardo escribe en el XII su obra *Sententiarum Libri quatuor* calcada toda sobre S. Agustín, y de ella beben, y sobre ella escriben, y en los comentarios de ella exponen sus más grandes concepciones todos los teólogos de la edad media hasta el siglo diez y seis, tales como un Sto. Tomás, un S. Buenaventura, Escoto, etc., etc. No se podrá citar un santo Padre que haya ejercido una influencia tan sorprendente sobre el pensamiento católico como S. Agustín. La Iglesia así lo ha reconocido siempre, y por eso el actual Pontífice ha sido el primero en levantar su voz jubilosa en este centenario, recordando sus glorias, e invitando a todos a celebrarlo con verdadero interés. La realidad ha respondido a las comunes aspiraciones. Con este motivo se han escrito obras meritísimas, estudiando la personalidad y la doctrina de S. Agustín; se han celebrado Semanas agustinianas, y se han abierto certámenes científicos, que no dudamos darán excelentes resultados. Además casi todas las revistas del extranjero y nacionales le han dedicado números extraordinarios, o artículos sueltos analizando puntos importantes de su doctrina. Todo esto es algo que no desaparece como el humo de la pólvora. Nosotros no pretendemos hacer aquí un análisis de todas las obras que con ocasión de este centenario se han escrito; en primer lugar porque algunas todavía no se han publicado por encontrarse aún abierto un importante concurso, y no pertenecer otras a esta sección por tratarse en ellas de estudios biográficos y de otros aspectos menos importantes del gran Obispo de Hipona.

I

Trabajos en forma de libro.

Tenemos el placer de comenzar nuestra labor informativa por una obra de verdadero valor intrínseco. Nos referimos a la del eminente Profesor de la Sorbona, Esteban Gilson, titulada *Introduction a l'étude de S. Augustin* (1). Verdaderamente esta obra llena, en parte, una laguna. El estudio de S. Agustín debe comenzar por una obra que disponga convenientemente al sujeto para poder entender y penetrar el pensamiento del santo Doctor. Débese esto a la manera particular en que el Doctor de la Gracia compuso sus libros, no exponiendo sus ideas de una manera sistemática, sino circunstancial, según la ocasión se presentaba, o las necesidades de combatir el error lo exigían. Y si a esto se añade la manera de escribir de S. Agustín, retórica y desbordante de elocuencia, haciendo continuo empleo de la metáfora, se comprenderá la dificultad grande de poder comprender con exactitud su pensamiento filosófico y teológico. Hoy día tenemos una prueba evidente de esto en las doctrinas que con el nombre de «augustinianismo» corrían en el siglo XIII creyéndose portadoras del verdadero pensamiento de S. Agustín, y que en cuanto tales sedujeron a muchas inteligencias, siendo en realidad una corrupción de su doctrina como tiene demostrado ya hoy la crítica histórica. El Sr. Gilson posee cualidades extraordinarias para esta clase de estudios y de escritos. Se halla dotado de un poder asimilativo difícilmente igualable, de un conocimiento histórico de las doctrinas y de los sistemas nada común, y de arte para exponer con elegancia y claridad a la vez. Ahí están, si no, otras obras del mismo autor como *Lè Thomisme*, y *La philosophie de saint Bonaventure*, entre otras, que lo pueden atestiguar.

Tras breve introducción, en la que se define el objeto de la sabiduría (2), según S. Agustín, el cual no es otro que el «bonum beatificans» o sea la bienaventuranza, pasa al análisis de la doctrina agustiniana en el resto del libro que divide en tres partes. En la primera que trata de «*La recherche de Dieu par l'intelligence*», analiza los puntos siguientes: la fe, la evidencia racional, el alma y la vida, el conocimiento sensible, el conocimiento racional. En la segunda que lleva por título: «*La recherche de Dieu par la volonté*», estudia las siguientes cuestiones: la sabiduría, los elementos del acto moral, la libertad cristiana (Le mal et le libre arbitre, le péché et la grâce, la grâce et la liberté), la vida cristiana. En la tercera, «*La contemplation de Dieu dans son oeuvre*», estudia la creación y el tiempo, la materia y las formas, los vestigios y la imagen de Dios.

(1) Paris, Librairie philosophique J. Vrin; Place de la Sorbone (V). 1929. En cuarto, p. 352.

(2) Sobre este particular puede verse también un hermoso estudio de J. Maritain en *Revue de Philosophie* (juil.-decemb., 1930, pp. 715-741), que lleva por título: *De la sagesse augustinienne*.

Hasta supérfluo parecerá advertir que no es nuestro intento hacer un resumen aquí de todo lo que el Sr. Gilson nos dice acerca de S. Agustín. Sin embargo queremos hacer mención especial de tres puntos, que nos parecen más destacados e interesantes en este estudio. Sea el primero el concepto de la filosofía cristiana, según S. Agustín. Sobre este mismo tema mandó Gilson un discurso a la Semana agustiniano-tomista de Roma, que vió ya la luz pública en el volumen de las Actas de la Semana (1), y al cual nos referimos aquí también. Para el Obispo de Hipona la filosofía tiene por objeto la felicidad, o en otros términos, el conocimiento del *bonum beatificans*. Alma abierta de par en par a las supremas aspiraciones del Sumo Bien, S. Agustín no podía hablar de otra manera. Por propia experiencia sabía él, durante el tiempo que había militado en el racionalismo maniqueo, que la razón por sí misma era incapaz de descubrir y conquistar la felicidad anhelada. Era tan grande este vacío que dejaban en su alma, respecto de la posesión del bien, las puras especulaciones de la razón en todo el tiempo que a su conversión precedió, que terminó por perder todo el entusiasmo que hacia ellas había sentido en un principio, pensando que en ellas encontraría aquello por lo que tanto suspiraba. Esta desilusión práctica ejerció en él tanta influencia, que se tradujo en especulativa, determinando su concepto de la filosofía. Esta ya no debe proceder sólo de la razón, sino que el primer paso en ella para la conquista de la felicidad ha de ser necesariamente la *fe*. Después de la fe viene el conocimiento de la razón. Así, pues, el conocimiento de la filosofía cristiana arranca de la fe para terminar en la razón. Credo *ut intelligam*. S. Anselmo sigue a S. Agustín y lo copia. Pero para creer es preciso que la misma razón nos ofrezca en conceptos objetivos el mismo contenido de la fe. En algún sentido, pues, la razón precede también a la fe. Las relaciones entre la fe y la razón, en la filosofía cristiana, se podrían expresar esquemáticamente en esta fórmula: preparación a la fe por la razón, acto de fe, inteligencia del contenido de la fe. Esto mismo dice San Agustín también de otra manera: «intellige ut credas, crede ut intelligas». No quiere esto decir que S. Agustín confundiera la razón con la fe, como algunos han dicho con manifiesta inexactitud, ni que por consiguiente no reconociera en la razón, sin la fe, un poder real para conocer la verdad, sino tan sólo que la razón por sí sola no es capaz de realizar el objeto señalado por S. Agustín a la filosofía, cual es la conquista de la bienaventuranza, el conocimiento beatificante del bien. Por esto el Sr. Gilson tiene mucho cuidado de advertir: «no hay duda que sin la fe el hombre puede conocer la verdad de las matemáticas por ejemplo, lo que se trata solamente de saber es, si la razón puede remontar hasta el fundamento último de su verdad y por consiguiente alcanzar la Sabiduría sin el concurso de la fe; esto es lo que el agustinianismo niega, sin que se pueda hacer nada para atenuar esta negación, ni para extenderla más allá del problema al cual ella responde» (38). «Se pedirá inútilmente a San Agustín, dice en otra parte, una reflexión metafísica y abstracta sobre los primeros principios, una limitación razonada de lo que pertenece al dominio

(1) *L' idée de la philosophie chez saint Augustin et chez saint Thomas de Aquin*, p. 75-87.

de la filosofía, en cuanto tal, comparada ya con la fe, ya con las demás ciencias. Sin duda, él ha tocado todos estos problemas, y ha dejado como de paso preciosas sugerencias sobre la manera de resolverlo, pero también es verdad que no los consideró tan atentamente que se pueda decir que los ha resuelto. En el fondo, vuelve, porque se ha apoderado de su conciencia, a la idea de una sabiduría cristiana, cuya naturaleza ha definido S. Pablo de una vez para siempre, y que se ha encarnado en Jesucristo, lleno de gracia y de verdad. De ahí el *Nisi credideritis non intelligetis*, que S. Agustín no dejará de repetir, significando desde luego esta fórmula en su espíritu, que aquel que posee la fe posee toda la verdad filosófica en su esencia, y que la posee con una seguridad mucho mayor que la que puede dar la sola razón, y que en ella tiene por consiguiente el punto de partida más seguro que se puede dar para los análisis, esclarecimientos y penetraciones ulteriores de la razón» (77-8). Hechas estas salvedades y limitaciones, a nosotros nos parece que la tesis del Sr. Gilson es del todo justa y exacta. Esta actitud de espíritu en S. Agustín conviene tenerla muy en cuenta para definir el concepto de filosofía cristiana, sobre todo en relación con la nueva dirección que le imprimió Sto. Tomás de Aquino.

La demostración de la existencia de Dios en S. Agustín, es otro de los puntos muy discutidos hoy día entre los autores. Nosotros mismos hemos echado nuestro cuarto a espadas en esta misma revista acerca del valor de la prueba de la existencia de Dios por las verdades eternas. El estudio que acerca de este argumento de S. Agustín hace el Sr. Gilson, no dudamos en calificarle de lo mejor que acerca de esta cuestión se ha escrito en estos últimos tiempos. El argumento agustiniano puede estudiarse de dos maneras: a) según el sentido que tiene en S. Agustín; b) en sí mismo. El ilustre Profesor de la Sorbona lo analiza, como era natural, sólo bajo el primer aspecto.

El primer consejo que da S. Agustín a todo aquel que quiera demostrar la existencia de Dios, es *creer* en ella; el segundo momento de la prueba consistirá en la demostración de este hecho, que el hombre no está condenado al escepticismo, y que puede poseer certezas. San Agustín exige estas dos cosas movido por su experiencia personal. Absolutamente hablando la razón puede por sí sola demostrar esta verdad, puesto que los filósofos paganos la conocieron, pero *de hecho*, después del pecado, la razón quedó de tal modo debilitada, que el camino más corto y más seguro que puede seguir es aquel que pasa por la fe. Ni por eso el valor de la demostración depende de la fe. Lo primero que hace S. Agustín con el impío es demostrarle el valor de las santas Escrituras. Una vez obtenido en él el acto de fe en la existencia de Dios, viene la inteligencia y demostración de esta verdad. Y en esta demostración el primer paso consiste en probar que él puede tener certezas. Esta posibilidad de la certeza la prueba S. Agustín por el *hecho mismo* de la *certeza* sobre la propia existencia, sin la cual no podría subsistir siquiera la duda. Pero nosotros no nos percibimos solamente como existentes sino también como *vivientes*, ni estas dos cosas las podríamos saber si no nos percibiéramos además como *cognoscentes*. Establecida después la comparación entre estos tres grados de ser, vemos que el *cognoscitivo* es el más perfecto de todos. Desdoblada esta realidad del conocimiento en nosotros, vemos por último que se descompone en tres: conocimiento sensitivo exterior, conocimiento sensitivo

interior y conocimiento racional. El sensitivo interior aventaja al exterior, y el racional a ambos. El primero tiene por objeto las cualidades sensibles de los cuerpos, el segundo dirige y juzga al primero y en el tercero se dan las verdades necesarias, independientes en cuanto tales del sujeto y de los objetos exteriores, todos mudables y contingentes, y que por consiguiente sólo pueden encontrar la razón suficiente de su necesidad e inmutabilidad en Dios. En estas verdades necesarias e inmutables encontradas en el hecho de la propia existencia, descubre, pues, la razón la existencia de Dios. Viendo la verdad, el pensamiento ve una ley que le es superior y una naturaleza inmutable que es Dios; Vida primera, Esencia primera, Sabiduría primera...

Tal es el famoso argumento de las «verdades eternas» como se encuentra en S. Agustín. El Sr. Gilson hace acerca dél atinadas y ecuanímes observaciones, que queremos recoger. Es desde luego evidente, dice el Profesor de la Sorbona, que no se puede distinguir en S. Agustín el problema de la existencia de Dios del problema del conocimiento; es una misma cuestión saber cómo concebimos nosotros la verdad y conocer la existencia de la Verdad, realizándose de este modo la prueba totalmente en el interior del pensamiento, sin que la consideración del orden sensible deba intervenir necesariamente. Esto no quiere decir que lo excluya, sino que no lo necesita. El itinerario normal de la prueba agustiniana va del mundo al alma y del alma a Dios... Algunos historiadores han llegado a afirmar que S. Agustín desarrolló la prueba *ex contingentia*; pero si bien es cierto que en la doctrina de S. Agustín se encuentran todos los elementos de una prueba de este género, no lo es menos que el gran Obispo de Hipona nunca dió valor de argumento demostrativo a las consideraciones metafísicas o piadosas, que en este sentido dejó esparcidas en sus obras. Todas las que él mismo ha desarrollado completamente pasan por el pensamiento o parten dél. Ahora bien; si no hay más que un itinerario del alma hacia Dios, ¿por qué aparentar dos? Es que S. Agustín no procede con el rigor abstracto de un dialéctico, sino con la sinuosidad de un psicólogo. Absolutamente hablando, su demostración de la existencia de Dios es una larga meditación, en la cual cada etapa debe ser recorrida según su orden y en su tiempo, si el pensamiento quiere llegar al término. Desde entonces es ya fácil concebir cómo este método agustiniano haya podido engendrar en la edad media una mística simbólica del mundo sensible, pues volviendo sobre sus pasos, la inteligencia, una vez que ha llegado al término de la prueba, en cada una de las etapas puede ver el objeto final de la demostración. Es, pues, verdad decir que el orden del mundo, su belleza, su movimiento y la contingencia que ellos implican hacen parte de la prueba agustiniana de la existencia de Dios. Pero supongamos ahora que en lugar de aislar provisionalmente esta primer etapa de nuestro itinerario, nosotros aislamos la siguiente; en lugar de pasar por el mundo sensible, prescindir de él, y sin excluirlo, se convierte en una demostración que se funda sobre el pensamiento puro. Más abstracto y más técnico, este método es el del metafísico idealista; más espiritualizado, el del místico que, por encima de la prueba, tiende a la unión. Por esto, de la misma manera que esta prueba prepara bajo su primer aspecto el simbolismo medioeval del mundo sensible, considerada bajo este segundo aspecto, abre el camino a las especulaciones metafísicas de un S. Anselmo, que

pretende descubrir la existencia de Dios en la idea misma que nosotros tenemos de El. No que él haya desarrollado esta prueba, pero emprendió la demostración de Dios en una dirección que naturalmente conducía a la argumentación del *Proslogium* (23-28).

Otro de los puntos magistralmente tratados en la obra del Sr. Gilson, es el relativo a la teoría de la iluminación de S. Agustín, doctrina de capital importancia en su filosofía. Es evidente que la doctrina de la iluminación es una simple metáfora en S. Agustín dirigida a rechazar el materialismo maniqueo que concebía a Dios como una luz corporal y sensible. La dificultad real comienza cuando se trata de determinar la parte que toca a Dios y la que toca al hombre en el acto del conocimiento. Ante todo hay que asentar que la iluminación divina, lejos de prescindir del entendimiento humano, lo supone. No se puede por tanto hablar de *confusión entre el pensamiento humano y la luz divina*. Este pensamiento intelectual que S. Agustín nos atribuye, y que es una luz creada, puede ser llamado *luz natural*, usando una expresión que S. Agustín no emplea, pero que en manera alguna fuerza su pensamiento. La iluminación divina no es, en efecto, una iluminación sobrenatural, sino al contrario la definición de la naturaleza misma del entendimiento humano, que es el punto de aplicación de la iluminación divina. Dios no se sustituye, pues, a nuestro entendimiento cuando pensamos la verdad. Su iluminación es solamente requerida para hacer a nuestro entendimiento capaz de pensar la verdad, en virtud de un orden por El mismo establecido. El hombre, en cuanto dotado de inteligencia, es naturalmente un ser iluminado por Dios. ¿Cómo se ejerce esta iluminación sobre el entendimiento? Su carácter principal es ser inmediata, es decir, realizarse en el entendimiento, sin pasar por ningún intermediario. Por otra parte, aquello a que el alma está sometida inmediatamente en Dios son ciertas realidades inteligibles «res intelligibiles», las cuales no son otra cosa que las mismas ideas divinas. El Obispo de Hipona las designa con todos estos nombres: *ideae, formae, species, rationes, regulae*. De cualquier modo que se llamen, estas ideas son los arquetipos que han presidido a la creación de todas las especies e individuos. Y puesto que ellas subsisten en la inteligencia de Dios, participan necesariamente de sus atributos esenciales. Como El, son eternas, inmutables, necesarias. Luego decir que el pensamiento humano está inmediatamente sometido a las ideas divinas vale tanto como decir que está sometido a lo inmutable y necesario. ¿Cómo y en qué medida?

La primera interpretación del pensamiento de S. Agustín consistiría en decir que viéndolas. Así lo han hecho algunos ontologistas, y a la verdad que no faltan textos en que apoyar esta exégesis. Pero por expresivas que sean las metáforas de S. Agustín, siempre será verdad que no pasan de metáforas, las cuales no expresan otra cosa que la total dependencia ontológica del entendimiento humano respecto de Dios, de quien recibe el ser, la actividad y la verdad. Cesando la operación de Dios, las creaturas cesan también de obrar y de ser. Desde cualquier punto de vista que se la considere, la iluminación agustiniana no podrá ser interpretada como una intuición del contenido de las ideas divinas.

En nuestro conocimiento de las cosas exteriores y de las verdades que a

ellas se refieren, hay colaboración necesaria de la iluminación divina, del entendimiento humano y de los sentidos externos. Pero ¿qué parte debemos atribuir exactamente a cada una de estas causas en la formación de nuestras ideas? San Agustín ¿consideraba la sensación sólo como una ocasión de recordar nuestras ideas, al estilo de Platón; o la miraba más bien, siguiendo a Aristóteles, como la materia de donde nuestro entendimiento abstraía las ideas comunes? La teoría de la reminiscencia no tiene ningún fundamento en S. Agustín. En cuanto al problema de la abstracción de las ideas cree el Sr. Gilson que son muy diferentes los datos del problema en Aristóteles y en S. Agustín. Desde luego en ambos sistemas es verdad que el hombre no puede formarse alguna idea de las cosas materiales sin el concurso de la sensación. Pero ésta es muy diferente en el agustinianismo y en el aristotelismo. Según el Obispo de Hipona, es una acción del alma; según Aristóteles, una pasión. El alma sensitiva aristotélica, precisamente en cuanto sensitiva, no es superior al cuerpo sensible en cuanto sensible, lo que permite al cuerpo obrar sobre el alma, introduciendo en ella la especie de la cual el entendimiento sacará el inteligible por vía de abstracción. Y al contrario, en virtud de la trascendencia absoluta que atribuye al alma con relación al cuerpo, S. Agustín no puede admitir que lo sensible sea recibido como objeto en el alma, y de aquí que tanto la sensación como la imagen sean productos directos del pensamiento. Hablando, pues, con todo rigor, el orden sensible aristotélico existe en la naturaleza tal como San Agustín lo concibe, pero no en el alma. ¿Y qué necesidad hay entonces de la abstracción si el entendimiento obra desde el primer momento sobre el inmaterial puro? Ahora bien, si la iluminación no abstrae, ¿qué es lo que hace? Es este un problema difícil por la misma indeterminación en que lo deja S. Agustín.

Desde luego hay que reconocer que en la doctrina del gran Padre de la Iglesia el principal objetivo, no es precisamente la formación del concepto, sino el conocimiento de la verdad. El problema de la universalidad de nuestras ideas parece no preocuparle. Entre el ontologismo por un lado, y el abstraccionismo por otro, se coloca el agustinianismo como una doctrina donde el pensamiento, *capaz de leer directamente el inteligible en la imagen*, no tiene que preocuparse nada más que de saber dónde está la fuente de la verdad. Fué un error del agustinianismo medioeval el introducir la abstracción en la doctrina de la iluminación, o lo que todavía es peor, hacerla derivar de ella. Todos los medios fueron probados: Dios, entendimiento agente, supresión del entendimiento agente en favor del posible, fusión de los dos entendimientos, identificación del entendimiento agente con la iluminación divina; soluciones todas ellas que en tanto pueden reclamar la autoridad de S. Agustín en cuanto que él no defendió ninguna. Iluminación del pensamiento por Dios en el agustinianismo; iluminación del objeto por un pensamiento que Dios ilumina, en el aristotelismo, he ahí la diferencia entre la iluminación-verdad y la iluminación-abstracción. El pensamiento es activo, según S. Agustín, con relación al cuerpo al cual anima, y por medio del cual produce las sensaciones; lo es también respecto de las imágenes particulares así engendradas, asociándolas, dissociándolas, comparándolas y formando en ellas los conceptos. Pero hay también algo en el pensamiento de lo cual, ni los objetos, ni el mismo entendimiento pueden dar razón, tal es el juicio verdadero, con el carácter de necesidad

que implica. La *verdad del juicio*, he ahí el elemento que no pudiendo producirlo el entendimiento debe necesariamente recibir. Preciso es fijarse bien en este elemento formal de *necesidad*, porque este es el punto donde tiene aplicación la iluminación divina. Para juzgar lo que las cosas deben ser es preciso que nuestro pensamiento racional se someta a la acción de las ideas eternas y esto es lo que se llama iluminación, la cual tiene su punto preciso de aplicación en la facultad de juzgar y no en la facultad de concebir, no pudiendo explicarse el carácter de necesidad y eternidad de nuestras verdades, a no ser por la irradiación de las ideas divinas en nuestra mente (103-125)...

Esta solución tiene la doble ventaja de evitar la contradicción en S. Agustín, y de dar una explicación conforme a sus principios fundamentales de la génesis de nuestro pensamiento. El Sr. Gilson, muy modestamente, la propone como una solución *psicológica* más bien que histórica del problema. Le honra esta modestia, pero preciso es reconocer que es la mejor de cuantas soluciones se han dado al difícil problema de la iluminación agustiniana (125).

El ilustre profesor de la Sorbona sintetiza al final en unas cuantas proposiciones lo que él entiende por *espíritu* del agustinismo. Helas aquí: 1.^a La verdadera filosofía comienza por un acto de adhesión al orden sobrenatural, que liberta a la voluntad de la carne, mediante la gracia, y al pensamiento del escepticismo por medio de la revelación. 2.^a El método natural del agustinismo es la digresión; el orden natural de una doctrina agustiniana es la irradiación alrededor de un centro, que es el orden mismo de la caridad. 3.^a Una doctrina es agustiniana en la medida en que ella tiende más completamente a organizarse alrededor de la caridad. 4.^a Entre dos soluciones igualmente posibles de un mismo problema, la doctrina agustiniana se inclinará espontáneamente hacia aquella que conceda menos a la naturaleza y más a Dios. 5.^a La filosofía cristiana considera la revelación como una fuente de luces para su razón. 6.^a El agustinismo no reconoce más filosofía verdadera que aquella que, no contenta con mostrar el fin, da también los medios para conseguirlo. 7.^a La evidencia con que el alma se conoce a sí misma es la primera de todas las evidencias y el criterium de la verdad. 8.^a El alma es más cognoscible (*notior*), que el cuerpo. 9.^a La vía que conduce a Dios pasa necesariamente por el pensamiento, porque Dios nos es más cognoscible que el cuerpo (293-307)...

Si nos hemos extendido tal vez demasiado en la exposición de esta obra, es porque nos ha complacido sobremanera su lectura y hemos juzgado algunos puntos de verdadero interés. Cuando se tropieza con un libro bueno se le ensanchan a uno las fibras del corazón y la pluma corre acaso algo más de lo debido. Esto no quiere decir que todo lo veamos bien; puntos hay como el relativo a la libertad y la gracia, que podían estar desarrollados con más perfección y competencia. Pero éste y otros lunarcillos que se pudieran señalar, no disminuyen en nada el alto valor de esta obra, que por muchos conceptos juzgamos meritísima. Es una introducción que verdaderamente *introduce* a los que nunca han *entrado* en la filosofía de S. Agustín, y adentra aún más a los ya en ella *introducidos*.

Han aparecido ya las Actas de la semana agustiniano-tomista de Roma (1). Forman un volumen de 344 páginas en cuarto menor, y son una prueba evidente de la vitalidad que afortunadamente tienen hoy día las cuestiones de alta especulación filosófica, contra el parecer de muchos, que, porque nadie va a discutir las a las puertas de sus casas, piensan que estas cuestiones son completamente bizantinas y pasadas de moda. Con mucho gusto entraríamos en el examen detallado de ellas, si no se hubiera hecho ya un amplio resumen de estas conferencias y discusiones, en esta misma Revista, a raíz de haberse celebrado (2). No dejaremos sin embargo de advertir que en general se nota en ellas un conato de aproximación, acaso excesivo, de S. Agustín a Sto. Tomás aun en cuestiones filosóficas. Después de todo, nada tiene de particular, puesto que casi todos los que en ella tomaron parte son tomistas declarados, y muchos de ellos miembros de la Academia Romana de Sto. Tomás. Lo mismo se pudiera haber hecho lo contrario sin faltar a la verdad, siempre hablando desde el punto de vista filosófico. Entre S. Agustín y Sto. Tomás hay una conformidad muy grande dentro de una distancia no menor.

Precisamente sobre este particular acaba de aparecer un estudio del Sr. Gilson en *Mélanges* (3), que con mucho gusto damos a conocer a nuestros lectores. El problema de las relaciones entre Sto. Tomás y S. Agustín es ya muy antiguo, al cual se han dado diferentes soluciones. El ilustre profesor de la Sorbona lo ha tratado ya en otras ocasiones y en diferentes obras. Actualmente se presenta, no en plan de controversista, ni de dogmatizante, sino simplemente con el ánimo de recoger los postulados o principios latentes en esta controversia, y proponer las conclusiones provisionarias a las cuales aquélla conduce. Las vamos a trasladar íntegras para que el lector pueda por sí mismo apreciarlas.

I.—*Cuando se habla de armonía entre dos doctrinas filosóficas, se puede hablar como teólogo, como filósofo o como historiador de la filosofía.* Gilson explica así este postulado. Para un teólogo dos doctrinas filosóficas se armonizan, cuando habiendo en todo lo demás conformidad, permiten una interpretación igualmente satisfactoria del dogma. Para un filósofo dos doctrinas filosóficas se armonizan, cuando demuestra o cree poder demostrar que, a pesar de la diversidad de sus fórmulas, los problemas que presentan son en el fondo los mismos y que sus conclusiones finales son o pueden ser consideradas como equivalentes. Para un historiador dos doctrinas filosóficas se armonizan cuando, planteando el mismo problema en los mismos términos o en términos equivalentes, llegan a las mismas conclusiones explícitamente formuladas por sus autores.

(1) *Acta hebdomadae agustinianae-thomisticae*, ab Academia romana sancti Thomae Aquinatis indictae.—Taurini—Romae, Marietti, 1931.

(2) Cfr. LA CIENCIA TOMISTA, núm. CXXIV, p. 119-127.

(3) *Mélanges Mandonnet*, études d'histoire Littéraire et doctrinale du moyen-âge. Tome I *Réflexions sur la controverse S. Thomas—S. Agustin*, p. 371-383. Paris, J. Vrin, 1931.

II.—*Sto. Tomás de Aquino no ha dicho jamás ni creído que su sistema filosófico fuese el mismo de S. Agustín.* La razón es obvia; Sto. Tomás era profundamente aristotélico, S. Agustín platónico.

III.—*Ambos, filósofos cristianos, S. Agustín y Sto. Tomás concuerdan más bien como cristianos que como filósofos.* Por consiguiente sus filosofías coinciden en todas aquellas conclusiones, que no son más que la repetición de las verdades reveladas y sin las cuales dejarían de ser cristianas, pero divergiendo al mismo tiempo en la explicación de estas verdades y en el esfuerzo realizado para interpretarlas.

IV.—*La dependencia total de la creatura respecto de Dios es el primer principio fundamental común a S. Agustín y a Sto. Tomás.* Dios es la causa universal de todo el ser: de la sustancia creada, de sus potencias, de su operación y de la eficacia misma de esta operación.

V.—*La distinción real entre la creatura y el Creador es el segundo principio fundamental común a S. Agustín y a Sto. Tomás.*

VI.—*La diferencia entre las ideas, que S. Agustín y Sto. Tomás se forman de la naturaleza, es la causa primera de sus divergencias filosóficas ulteriores.*

VII.—*La diferencia que existe entre las ideas de S. Agustín y de Santo Tomás acerca del hombre es la segunda causa de sus divergencias filosóficas ulteriores.*

VIII.—*El hecho central de la noética tomista, la abstracción, no tiene ninguna razón de ser en la doctrina de S. Agustín.* Por consiguiente el elemento central de la psicología tomista, el entendimiento agente, no tiene tampoco ninguna razón de ser en la doctrina de S. Agustín.

IX.—*La iluminación divina no juega en la doctrina de Sto. Tomás el mismo papel que en la de S. Agustín.* La iluminación tomista consiste esencialmente en el don que Dios ha hecho al hombre del entendimiento agente. Mediante éste formamos los conceptos por abstracción, y por el entendimiento posible concebimos la verdad. En S. Agustín no hay más que un entendimiento, que forma los conceptos sin abstracción, y concibe la verdad. La iluminación divina confiere al entendimiento, o por mejor decir, a la misma luz natural de la razón, el *poder de percibir la verdad* universal, necesaria, eterna. Cuando a consecuencia de las investigaciones de Boecio y de Abelardo, los filósofos se formaron conciencia del problema de los conceptos o ideas, trataron de resolverlo por medio de la iluminación agustiniana, pidiendo así la explicación del origen de los conceptos a una doctrina que había sido concebida ante todo para dar cuenta del problema de la verdad. Después que Avicena puso a sus sucesores en presencia de un sistema donde el entendimiento agente separado es a la vez el dador de las formas y de los conceptos, pensaron resolver el problema trasladando a Dios la actividad del entendimiento agente de Avicena; y de ahí nació la doctrina bastarda del Dios entendimiento agente, donde el Dios iluminador de S. Agustín hace las funciones de la inteligencia separada de Avicena. Tal hizo el agustinismo *avicenizante* cuyos principales representantes fueron Guillermo de Auvergne y Roger Bacon. Pero todas estas doctrinas deben ser tenidas como interpretaciones acomodaticias

del pensamiento de S. Agustín, y como tales destituidas de todo valor genuinamente representativo.

X.—*Los métodos racionales para alcanzar los diversos órdenes de la realidad no son los mismos en S. Agustín y en Sto. Tomás de Aquino.* La naturaleza de las cosas sensibles son para nosotros más fácilmente cognoscibles que el alma y Dios en la doctrina de Sto. Tomás; en S. Agustín, por el contrario, el alma y Dios nos son más cognoscibles que las cosas sensibles.

XI.—*Las pruebas de la existencia de Dios no son las mismas en San Agustín y en Sto. Tomás.* En este punto concreto los dos grandes Doctores de la Iglesia concuerdan en cuanto teólogos y disienten en cuanto filósofos. San Agustín pretende demostrar la existencia de Dios por la *verdad* del *entendimiento* y Sto. Tomás lo demuestra por la *verdad* de las *cosas*. No es Sto. Tomás quien camina por la ruta abierta por S. Agustín, sino S. Anselmo y Descartes (371-83).

La enumeración que acabamos de hacer de los principios en que, según Gilson debe basarse la solución del problema de las relaciones entre S. Agustín y Sto. Tomás, sin pretender darles carácter de definitivo, ni mucho menos, es indudable por otra parte que tienen un valor indiscutible. En realidad no hacen más que expresar las diferencias fundamentales derivadas de las dos corrientes filosóficas seguidas por los dos grandes Doctores: el platonismo y el aristotelismo. Tal vez se puedan reformar algunos y añadir otros, pero en conjunto es cierto que caracterizan a los dos grandes Maestros, señalando la diferencia honda que entre ellos existía como filósofos, juntamente con sus coincidencias básicas. Pero la enumeración de estos postulados señala solamente las relaciones entre los dos grandes Doctores considerados como filósofos. Falta otra serie, en que se los considere como teólogos. Queda el Sr. Gilson, en quien por modo tan singular resplandecen las cualidades de una virtud asimilativa en alto grado y de la exposición sintética, invitado para ello.

La ética es para S. Agustín la parte más importante de la filosofía. Esta tiene por objeto principal estudiar el problema de la felicidad, y no es filosofía verdadera, para el Doctor de la gracia, aquella que juntamente con el conocimiento de la felicidad no nos da los medios para conseguirla. Por esto un estudio sobre la moral de S. Agustín tiene que ser sobremanera interesante. El señor Mausbach publicó en 1909 una obra en dos volúmenes sobre la ética de San Agustín, la cual reedita ahora de nuevo con ocasión del centenario de su muerte (1). El texto no ha sido modificado y las ligeras variaciones en él introducidas van todas juntas en un apéndice al final del segundo volumen (389-416). En el primer tomo, después de una introducción, en que trata de la conversión de S. Agustín, resolviendo en sentido afirmativo el problema planteado respecto de ella acerca de si el libro de las Confesiones lo expone fielmente, el señor Mausbach pasa después a hacer una síntesis de los fundamentos del or-

(1) *Die Ethik des heiligen Augustinus*, von Dr. Joseph Mausbach. Zweite, vermehrte Auflage. Freiburg im Breisgau, 1929. Dos vol. de XI-442 y VII-431 páginas respectivamente.

den moral según el Obispo de Hipona. Puede decirse que para S. Agustín todo se resume en estas dos palabras: amor de Dios, centro de todo el orden moral, y amor de sí mismo origen del pecado. En el segundo tomo expone las ideas de S. Agustín sobre la gracia, la libertad y el pecado original. Dada la significación de S. Agustín y su autoridad, dicho se está, que una obra de esta naturaleza en la cual se exponen todas sus ideas acerca del orden moral, de una manera ordenada y sintética, ha de tener un mérito relevante, no sólo para eclesiásticos y personas de estudio, sino también para toda persona culta, que quiera conocer a fondo los fundamentos y normas de moralidad.

La obra por otra parte está escrita en una forma accesible a todos. Además de estar lujosamente impresa y presentada, lleva dos índices copiosísimos, uno de autores, y otro de materias, que facilita en gran manera su estudio. La recomendamos vivamente a todos.

El P. Leonardo de Carvalho saca a luz la tesis doctoral de su hermano de profesión, P. Bernardo Alves Pereira, O. F. M., muerto en 1918 poco después de haber hecho el grado (1). Siempre estas monografías sobre algún punto doctrinal en los SS. Padres son interesantes, porque nos ponen de manifiesto los tanteos, las dudas, a veces hasta los yerros en que incurrieron, juntamente con los esfuerzos grandísimos que se realizaron, hasta llegar a la formulación tan sencilla, y para nosotros tan fácil, de nuestras verdades de fe. Sin estos estudios, no sabríamos agradecer debidamente a nuestros antepasados la herencia importantísima de precisión en la formulación de las verdades de nuestra fe que nos donaron. Todo esto resalta claramente en una obra como ésta en la que aparecen, en toda su realidad, los titubeos de todo un S. Agustín, acerca de un sacramento de tanta importancia en la vida, como es el matrimonio. La obra va dividida en ocho capítulos, los cuales a su vez se subdividen en artículos. I.—Necesidad de la propagación del género humano, base de la doctrina sobre el matrimonio. II.—Institución, naturaleza y moralidad del matrimonio. III.—Objeto y bienes del matrimonio. IV.—La vida conyugal. V.—Unidad del matrimonio. VI.—Estabilidad de la sociedad conyugal. VII.—Celebración, validez e impedimentos del matrimonio. VIII.—El matrimonio en cuanto sacramento. Nos detendremos tan sólo a considerar los capítulos tercero, quinto y sexto.

El fin del matrimonio es la procreación de los hijos. «Bonum est nubere, quia bonum est filios procreare, matrem familias esse». Los autores discuten si S. Agustín reconoce más fines al matrimonio. Tixeront y Mausbach piensan que admite dos: uno principal que es la procreación de los hijos, y otro secundario cual es la unión espiritual con la esposa (proles et fides). Otros, con Schwane, encuentran en su doctrina como fin principal la generación de los hijos, y la mitigación de la concupiscencia, como *suficiente*, no excluyendo el primero. La cosa está bastante oscura. El autor distingue entre objeto y bienes del matrimonio. La generación es el fin natural, legítimo y *único* del ma-

(1) *La doctrine du mariage selon saint Agustin*, par Bernard Alves Pereira, O. F. M. Paris, Beauchesne, 1930. Págs. XI-247.

matrimonio. Los bienes son múltiples. En su apología del matrimonio contra Joviniano, S. Agustín indica los motivos de la honestidad de la sociedad conyugal, catalogando los bienes que derivan de ella, los cuales pueden reducirse a los siguientes: *a)* la sociedad natural del hombre y de la mujer; *b)* la subordinación de la incontinencia al bien de la generación de los hijos; *c)* apaciguamiento de la concupiscencia; *d)* la fidelidad que los cónyuges se deben mutuamente; *e)* y el *bonum sacramenti*.

De aquí ya se puede deducir cuál será su doctrina cerca de la poligamia e indisolubilidad del matrimonio. San Agustín es de parecer que la poligamia no se opone a la naturaleza de la sociedad conyugal. La razón es una consecuencia de su doctrina acerca del fin del matrimonio, el cual consiste propia y exclusivamente en la procreación de los hijos. Por la misma razón se pregunta también a sí mismo, si es lícito a un hombre con el consentimiento de su esposa, buscarse una concubina para tener hijos de ella. A lo cual responde que antiguamente estaba esto permitido; pero no se atreve a afirmar que lo esté hoy también, porque el género humano está actualmente suficientemente propagado. Tampoco la poligamia destruye el principio de autoridad ya que se podría reclamar en nombre del orden y de la buena organización social en la institución del matrimonio. Porque es puramente extrínseco al principio de autoridad y de orden el número de los individuos que son por aquella gobernados y dirigidos. No sucede lo mismo con la poliandria, que es por naturaleza opuesta al fin intrínseco del matrimonio. La monogamia, aunque no es esencial al matrimonio, es sin embargo, más propia que la poligamia. La prueba está en que Dios al principio unió a un solo hombre con una sola mujer. De aquí deduce el santo Doctor que, de no haber sido necesaria para la propagación del género humano, Dios no hubiera permitido la poligamia a los antiguos patriarcas. La ley evangélica, prescribiendo la monogamia, hace respetar el *sacramentum* del matrimonio, pero no porque pida esto la naturaleza misma del matrimonio, sino porque así lo exige el simbolismo sacramental. De aquí deduce el Doctor de la Gracia aquella tremenda sentencia, que a nosotros, hoy día, no deja de extrañarnos, respecto de la poligamia: «quando enim mos erat, crimen non erat; et nunc propterea crimen est, quia mos non est». A lo cual pudiéramos añadir: et mos non est, quia prohibitum est.

La indisolubilidad del matrimonio preocupó mucho a S. Agustín. Acerca de ella escribió una obra titulada *De adulterinis conjugiiis* ad Pollentium, en la que con dificultad llega a conclusiones definitivas. La diversidad, por una parte, de los textos de la Sagrada Escritura, el privilegio paulino por otra, y la perplejidad en que le dejaba la doctrina de los santos Padres, le hicieron tener esta cuestión como una de las más oscuras acerca del matrimonio. Su estudio es, sin embargo, el mejor documento de la teología antigua, donde bebieron los teólogos posteriores. La cuestión de la indisolubilidad del matrimonio puede plantearse, o bien respecto del matrimonio como sacramento, o bien como contrato natural. Desde el primer punto de vista, S. Agustín afirma categóricamente contra Joviniano, fundándose precisamente en la sagrada Escritura, que sólo la muerte física de uno de los contrayentes rompe el vínculo matrimonial. Otra cosa muy distinta es si se considera el matrimonio como contrato natural. San Agustín ve la necesidad de cierta indisolubilidad en él, ya para cohibir la con-

cupiscencia de los cónyuges, ya también para realizar debidamente los fines del matrimonio, que son la procreación y educación de la prole. Pero ¿cuando no se puede conseguir el fin intrínseco del matrimonio por esterilidad o impotencia o por otra circunstancia de separación definitiva, etc.? ¿Cuál de las dos cosas es preferible: seguir formando parte de una unión estéril, o formar otra unión para conseguir el fin del matrimonio, criando hijos para el cielo? S. Agustín reconoce que sólo en la Iglesia Católica el matrimonio tiene un carácter de indisolubilidad absoluta, en virtud de la ley evangélica. «Nec tamen nisi in civitate Dei nostri, in monte sancto ejus talis est causa cum uxore» (De bono conj.) Entre los gentiles no sucede así. «Caeterum aliter se habere jura gentilium quis ignorat ubi, interposito repudio, sine reatu aliquo ultionis humanae, et illa, cui voluerit, nubit, et ille, quam voluerit, ducit» (ibid. 8). Por esto el santo Doctor cree, según parece, que tratándose del matrimonio como contrato natural, la indisolubilidad no es absoluta (125-132). No deja de ser estimable la síntesis que el P. Pereira nos hace en esta obra de la doctrina agustiniana acerca del matrimonio, que por otra parte está expuesta con orden, método y claridad (1).

Procurar la difusión de las obras de S. Agustín, es una contribución, no pequeña, en favor de la cultura religiosa. Hoy se lee mucho, tal vez más que nunca, pero la calidad no va en razón directa de la extensión. La cultura de hoy, generalmente hablando, es mucho más extensa que intensa. Antiguamente sucedía todo lo contrario; se leía mucho menos, pero de mejor calidad, más sólido y más clásico. Por esto no puede menos de ser de gran interés el poner al alcance de todos las producciones literarias de los grandes genios de la antigüedad, sobre todo tratándose de un S. Agustín y de una obra de tan relevante mérito como es la Ciudad de Dios, en la que expone el origen, constitución, desarrollo y leyes que rigen la vida de la Iglesia Católica. Particularmente, en estos tiempos de diletantismo religioso, es apropiadísima la lectura de esta obra príncipe de uno de los genios más grandes de la humanidad. Precisamente con este fin nos ofrece ahora una traducción (2) en francés el abate G. Vidal, Párroco de Ain-Taya.

Y no es que no hubiera traducciones en francés, sino que las hasta aquí hechas no podían satisfacer, unas por incompletas y otras por faltas de fidelidad en la reproducción del pensamiento del autor. La de Moreau, premiada

(1) En *Antonianum*, enero 1931, apareció un artículo relacionado con esta doctrina del matrimonio, titulado «*Divi Augustini Tractatus de sancta virginitate*», por el P. J. Heerinckx, O. F. M. En este tratado S. Agustín, exponiendo la verdadera doctrina acerca de la virginidad, rebate los errores extremos del maniqueísmo, por una parte, que condenaba el matrimonio, y por otra el de Joviniano, que equiparaba la virginidad al matrimonio. San Agustín de tal manera ensalza la virginidad, que en nada rebaja el matrimonio (p. 37-58).

(2) *La Cité de Dieu*, extraits suivis contenant toute la doctrine du Saint Docteur. Par l'Abbé G. Vidal, Curé d'Ain-Taya (Alger), avec une Lettre-Préface de S. G. Mgr. Augustin Leynaud, archevêque d'Alger.—Avignon, Maison Aubanel Frères, Place St. Pierre, 7. 1930. Un vol en 4.º de págs. 784.

por la academia francesa, con ser la mejor literariamente, tiene el gravísimo inconveniente de que falsea con frecuencia el pensamiento de S. Agustín. Además hoy día los espíritus tienen otros gustos y otras necesidades que en los tiempos de S. Agustín. Era necesario, por consiguiente, eliminar algunas cosas que en la obra de S. Agustín tienen un valor, por decirlo así, circunstancial, que no pueden interesar a los hombres de hoy, y dar a la obra una división moderna en partes, secciones, capítulos y párrafos, con los títulos respectivos, indicando la marcha progresiva de su pensamiento, todo lo cual exigía una nueva traducción. Eso es lo que ha hecho el Sr. G. Vidal. Dejemos que él mismo nos exponga su programa. «Hemos emprendido nuestro trabajo, nos dice, para hacer conocer mejor la Ciudad de Dios en su doctrina, para hacerla más accesible a tantas almas cristianas y religiosas, para quienes esta lectura será, como así lo esperamos, un medio inagotable de alabanza divina, una revelación de tantos misterios de nuestra fe, una luz brillante para juzgar tantos hechos históricos providenciales; y para otros la ocasión de encontrar en la lectura de esta obra el camino que los conduzca de las tinieblas de la duda o del error a las claridades de la verdad. Nuestro programa ha consistido en dejar a un lado lo que no es más que exposición o refutación directa de la mitología pagana y de los errores neoplatónicos, y recorrer paso a paso los principios esenciales de la doctrina católica, los cuales dieron pie al santo para dicha refutación, siguiendo el mismo orden de S. Agustín. Nuestros paganos de hoy adoran otros ídolos. Las largas disertaciones sobre la mitología romana no interesan vivamente a nuestro siglo materialista. Y las discusiones de las opiniones filosóficas de la antigüedad repugnan al lector contemporáneo. Además no nos fué posible conservar en este volumen de extractos, la antigua división en capítulos. Por nuestra parte hemos adoptado la que nos pareció responder mejor al contenido de los textos citados, indicando cada vez la referencia a la obra completa por dos números: el primero indica el libro, el segundo el capítulo» (21-22) Se trata, pues, de una traducción que es al mismo tiempo una selección, lo cual aplaudimos con verdadero regocijo. ¡Ojalá en España tuviéramos una traducción semejante!

La traducción, división y distribución de títulos en secciones, capítulos y párrafos nos parece buena en general y conforme con el contenido de la obra. Lleva una carta-prólogo de Mgr. Leynaud, Arzobispo de Argel, pero le falta índice de materias que le daría mucho realce y facilitaría en gran manera su manejo. Recomendamos vivamente esta obra a cuantos deseen ilustrar su conciencia religiosa con la lectura de una de las obras más enjundiosas, que brotó del genio de S. Agustín (1).

La doctrina de S. Agustín sobre la predestinación estúdiase de una manera objetiva y profunda, en una tesis de doctorado en teología (2), presentada

(1) En la *Revue Thomiste* publica el P. Fulbert Cayré un artículo sobre el verdadero concepto de la Ciudad de Dios en S. Agustín, titulado: *La Cité de Dieu*, Nov.-Dec. 1930, p. 487-508.

(2) *La pensée de saint Augustin sur la Prédestination gratuite et infallible des élus*

al Colegio Angélico, por el P. Saint-Martin. Divide su trabajo en dos partes: el orden de intención y el orden de ejecución. No quiere decir esto que el Padre Saint-Martin piense que S. Agustín introdujo esta distinción, ni que ordenara sistemáticamente sus enseñanzas acerca de la predestinación, conforme a ella, sino que simplemente la toma como un medio de exponer sistemáticamente toda su doctrina, ya que la predestinación abarca estos dos órdenes y en su distinción radican todas sus dificultades. En ella examina el autor el pensamiento de S. Agustín en sus últimos escritos de los años 426, 427, 430. Para San Agustín el punto del misterio en esta cuestión, está, no precisamente en la conciliación de la eficacia de la gracia con la libertad, porque ésta la veía el Doctor de la Gracia en la trascendencia absoluta de la acción divina y la subordinación a ella de la voluntad humana, sino en la imposibilidad para el hombre de encontrar razones para la elección divina. Analizados después escrupulosamente, según S. Agustín, estos dos órdenes que abarca la predestinación, el autor llega a la conclusión de que la predestinación para San Agustín es absolutamente gratuita.

Es una monografía excelente, que expone con toda exactitud la mente de San Agustín en esta importante cuestión, y que acredita bien el grado de doctor en teología otorgado a su autor, y la enseñanza del centro docente donde la elaboró. Nosotros no sólo la recomendamos, sino que creemos que no debe faltar a nadie que quiera penetrarse bien del verdadero pensamiento del Obispo de Hipona acerca de la predestinación.

II

Otros trabajos en artículos de revistas.

Además de estas obras, escritas o publicadas para conmemorar la fecha del glorioso centenario de S. Agustín, muchas revistas le han dedicado, o bien números extraordinarios, o bien artículos sueltos durante el año. Merece especial mención la *Nouvelle Revue Theologique*, que, además de publicar en todos los números del año un artículo dedicado a estudiar algún punto importante de la doctrina de S. Agustín, hizo tirada aparte de todos ellos, formando así un hermoso ramillete ofrecido al gran Padre y Doctor de la Iglesia. Como se trata de muchos artículos los agruparemos, según los asuntos, dando cuenta de cada uno en particular.

FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA.—Entre las cuestiones, de esencia agustiniana que más preocupan hoy a los escritores, figura la relativa al concepto de la filosofía cristiana. Ya dejamos expuesto, al principio de este boletín, el parecer de uno de los pensadores que actualmente más se distinguen en el estudio del agustinianismo, Gilson. El pleito está presentado en los siguientes términos: según

a la gloire, d'après ses derniers écrits 426, 427, 430.—Paris, 1930, Maison de la Bonne Presse, 5 rue Bayard. Un vol en octavo, p. 165.

San Agustín la filosofía cristiana debe partir de la fe, ¿o es independiente de ella? Gilson responde: *Prácticamente* para el santo Doctor la filosofía debe partir de la fe, como ciencia y como sabiduría. Con Gilson está completamente de acuerdo el P. Monnot en un estudio publicado en *Archives* (1). En contra de esta concepción agustiniana de la filosofía, que tuvo su mayor o menor repercusión en la edad media, se presenta la concepción tomista independizando de la fe en filosofía, a la razón, y subordinando ésta a aquélla en teología.

El P. Boyer en otro estudio, publicado en *Revue de Philosophie* (2), sostiene por el contrario: 1.º Que S. Agustín admitió hasta el fin de su vida una filosofía independiente de la fe. Sin embargo, a esta filosofía puramente natural el santo Doctor no le concedía, ni poder conocer toda la verdad, acerca de la felicidad, ni la autosuficiencia como *sabiduría* en el concepto agustiniano de la palabra. 2.º Que la razón puede y debe ejercitarse en los datos de la revelación, suministrados por la fe, para adquirir su inteligencia, del modo que esto es posible en teología. 3.º La incapacidad de poder llegar a la plena inteligencia de los misterios de la fe, en este ejercicio de la razón, se debe a una falta de purificación de nuestro espíritu. El P. Boyer califica, y con razón, de *delicada* esta última proposición.

Es decir, que entre el Sr. Gilson por una parte, y el P. Boyer, por otra, hay una oposición irreductible. Con el P. Boyer coincide sustancialmente el Padre Romeyer en otro trabajo publicado en *Archives de Philosophie* (3), si se exceptúa el tercer punto. Uno y otro fúndanse principalmente, para sostener esta opinión, en ciertos pasajes del santo Doctor, en que atribuye a la razón un poder distinto de la fe, con el que es capaz de conocer ciertas verdades de orden natural.

Nadie niega esto; nadie niega tampoco que el santo Obispo de Hipona reconociera, hasta su muerte, la existencia de una filosofía puramente natural, fuera del seno de la Iglesia, y divorciada por completo de la revelación; mucho menos admite hoy ninguno que S. Agustín confundiera la razón con la fe; lo que se afirma es que, a pesar de esa distinción reconocida por el Obispo de Hipona entre la razón y la fe, no se encuentra en sus obras una exposición sistemática de las relaciones y límites entre estos dos medios del conocimiento, y que dado el objeto principal señalado por él a la filosofía, la felicidad, y su experiencia personal, de antes de su conversión, de no poder encontrarla por el solo ejercicio de la razón natural, *prácticamente* vino a concebir la razón como supeditada a la fe aun en el conocimiento de las verdades naturales. Y de esto dan testimonio todas sus obras, el agustinianismo posterior, y muchas afirmaciones sueltas acerca de verdades de orden natural, comenzando por la misma existencia de Dios. El P. Boyer proyecta en S. Agustín el concepto que hoy tenemos todos de la filosofía y de las relaciones entre la razón y la fe, no advirtiendo, tal vez, que esto no es muy conforme con los métodos de inter-

(1) *Essai de synthèse philosophique*, d'après le XI livre de la Cité de Dieu; p. 142-185.

(2) *Philosophie et Théologie chez saint Augustin*; p. 503-519.

(3) *Trois problèmes de Philosophie agustinienne*, p. 200-243.

pretación histórica, y que sobre este problema se ha pensado mucho después de S. Agustín. Quisiera el P. Boyer ver en S. Agustín todas las doctrinas de Santo Tomás: entendimiento agente, teoría de la abstracción, relaciones entre la filosofía y la teología, la razón y la fe, etc. Pero estas intenciones, por muy laudables que sean, no por eso son tan verdaderas y conformes con la realidad histórica.

Nadie ignora la influencia grandísima que sobre el Maestro de las Sentencias, Pedro Lombardo, ejerció S. Agustín, en la composición del texto común de teología en todas las Escuelas hasta el siglo dieciseis. El gran Doctor africano da a Pedro Lombardo algo más que la letra de unos cuantos testimonios, en mayor o menor número; le comunica su espíritu, la orientación, organización y sistematización de toda la teología. Es interesante estudiar este tema, sobre todo cuando se contrapone la sistematización teológica de Pedro Lombardo a la de Sto. Tomás. Eso esperábamos nosotros que hiciera F. Cavallera cuando leímos el título de su estudio sobre la obra del Maestro de las Sentencias y S. Agustín, en *Archives de Philosophie* (1). Pero no; dicho señor se limita a contarnos las veces que S. Agustín es citado en cada uno de los tratados teológicos de la obra de Pedro Lombardo. Bien está; pero esa curiosidad, por muy significativa que sea, es harto secundaria en comparación de otras muchas cosas que hay que considerar en la obra del Maestro de las Sentencias. Atravesamos unos tiempos de rabioso positivismo teológico.

TEORÍA DE LA ILUMINACIÓN.—Otra de las cuestiones agustinianas eternamente debatidas es la de la iluminación. En la *Revue de Philosophie* publica R. Jolivet un estudio acerca de ella, que ocupa la friolera de 137 páginas (2). Es un trabajo hecho al mismo tiempo que el de Gilson en su *Introducción al estudio de S. Agustín*, muy documentado, y que en lo sustancial coincide con el de aquél. Con el eminente profesor de la Sorbona conviene Jolivet en tres cosas principales: 1.^a que en la doctrina agustiniana de la iluminación no cabe el entendimiento agente, ni la teoría de la abstracción; 2.^a que el problema de la iluminación lo plantea, en S. Agustín, la facultad de conocer la *verdad*, y no la formación del concepto; 3.^a que esa iluminación no significa para San Agustín ni *intuición* de las ideas divinas (ontologismo), ni tampoco conservación de las especies recibidas de Dios en el momento de la creación de nuestra alma (innatismo). Difiere de Gilson en la interpretación de lo que es en sí misma formalmente la iluminación. Para Gilson, y con él concuerdan generalmente hoy los demás autores, Boyer, Sestili, Romeyer, etc., esta iluminación es algo creado, a saber, la misma luz natural de nuestra razón en cuanto derivada de la de Dios, que en unos, como Boyer, es la luz del entendimiento agente, necesaria para la formación de los conceptos; y en otros, como el mismo Gilson, es la luz del entendimiento a secas, necesaria para conocer la *verdad* inmutable y eterna. En cambio, para R. Jolivet, la iluminación de que nos ha-

(1) *Saint Augustin et le livre des Sentences de Pierre Lombard*; vol. VII. 1930, Cah. 2.^o, p. 186-199.

(2) *La doctrine agustinienne de l'illumination*, jul-décem. 1930, p. 382-503.

bla S. Agustín es formalmente una *luz divina*. Indudablemente que la cosa es muy oscura, y en S. Agustín hay base para las dos interpretaciones. Pero por lo mismo que ver las razones eternas de Dios, no significa en S. Agustín intuir las en sí mismas, sino en su participación creada que son nuestras ideas de las cosas, a pari parece que, ver las cosas en la iluminación divina, debe significar también conocerlas por medio de la luz de nuestra razón, que en tanto tiene ese poder, en cuanto que es una participación de la luz de Dios. Esto, sobre ser más lógico, estaría también más conforme con otras expresiones del santo Doctor relativas a nuestro entendimiento. Siéntase acerca de esto lo que se quiera, lo cierto es que el trabajo de R. Jolivet es excelente y digno de ser consultado.

El mismo autor publica otro interesante trabajo en *Archives*, etc., sobre la cuestión del mal en S. Agustín, determinando con toda exactitud lo que a resolverlo le ayudaron las doctrinas de Platón y de Plotino (1-104) (1).

El P. Ch. Boyer insiste en otro artículo contra Gilson, sobre la existencia de la abstracción en la filosofía de S. Agustín (2). Basa su argumentación en estas cuatro proposiciones: 1.^a El sensible es tan inmaterial en el tomismo como en el agustinianismo, o si quiere, tan verdaderamente sensible en el agustinianismo como en el tomismo. 2.^a El sensible existente en el alma tiene en el sistema agustiniano la misma exigencia y aptitud, que en el sistema tomista, para ser transformado en inteligible. 3.^a S. Agustín enseña que el alma humana, al contacto con lo sensible, adquiere una luz creada, por la cual conoce la naturaleza de las cosas. 4.^a Esta enseñanza contiene todo lo esencial de la doctrina tomista de la abstracción.

A juicio nuestro desde el momento en que el autor admite que «el alma *sola* produce la imagen sensible, y que sobre este punto particular hay una oposición esencial entre los dos grandes Doctores», queda cerrada toda vía para situar, en la doctrina agustiniana, la teoría de la abstracción y del entendimiento agente.

En la doctrina aristotélico tomista, la teoría del entendimiento agente supone la existencia de un conocimiento sensible, intermediario entre el entendimiento y las mismas cosas sensibles. Pero si el entendimiento produce directamente el conocimiento sensible, sea éste lo que se quiera, ¿por qué no ha de poder también conocer *directamente* el inteligible, en la imagen sensible, sin necesidad de abstracciones de ningún género? Desde que se hace al entendimiento penetrar *directamente* en el orden sensible, la teoría del entendimiento agente pierde toda su razón de ser. Por esto a S. Agustín nunca preocupó el problema de la formación de los conceptos, sino el del conocimiento de la verdad. La argumentación del P. Boyer lo más que prueba es que, el entendimiento agente no es *imposible* en la doctrina ideológica de S. Agustín, pero cualquiera ve que esto no basta para atribuir una doctrina a un autor.

PLURALIDAD DE FORMAS Y TRANSFORMISMO.—Quien conozca un poco la literatura histórico-teológica de estos últimos años, no podrá menos de recono-

(1) *Le problème du mal chez saint Augustin*. Vol., VII cah. 2.^o, 1930, p. 1 104.

(2) *La philosophie augustinienne ignore-t-elle l'abstraction?* N. R. T. decemb. 1930.

cer la gran obra de depuración que se viene haciendo en las doctrinas que, hasta ahora, pasaban y eran tenidas por todos como legítimas de S. Agustín. Un caso palpable de esta obra de revisión depuradora lo tenemos en la cuestión de la pluralidad de formas sustanciales.

El P. Thery, O. P., ha hecho acerca de este punto un estudio notable (1), que aparece a la vez en varias publicaciones, como digno homenaje al santo Doctor en su centenario. En la imposibilidad de extractarlo ampliamente vamos a recoger sus conclusiones, que son éstas: 1.^a La doctrina de la pluralidad de las formas ha sido, de hecho, introducida en la teología latina por el *Fons vitae*. Los pluralistas son los discípulos directos de Avicbron. 2.^a S. Agustín es ignorado de los pluralistas hasta cerca del año 1277. Por el contrario, los partidarios de la unidad de la forma sustancial, invocan la autoridad supuesta del Doctor de Hipona. Alejandro de Ales, Juan de la Rochelle, Ricardo Fishacre, Alberto Magno y Sto. Tomás de Aquino, dan gran importancia a un texto del Liber de ecclesiasticis dogmatibus. 3.^a Por consiguiente, parece históricamente inexacto presentar como agustinianistas los mantenedores de la pluralidad de las formas. 5.^a Entre los teólogos Menores y Predicadores de antes de 1270, no existe unanimidad, ni siquiera una corriente bien determinada, en este sentido. Por tanto: a) Es históricamente inexacto dar la doctrina de la pluralidad, como una de las características de la escuela dominicana pretomista. b) Es también completamente inexacto presentar esta doctrina, como tradicional en los menores. 5.^a La autoridad de S. Agustín ha sido invocada hacia 1277 por los partidarios de la pluralidad, como un argumento de combate, pero, en realidad, esta doctrina ni es agustiniana, ni tradicional.

La famosa teoría de S. Agustín de las razones seminales en sus relaciones con el transformismo, es objeto de varios estudios en distintas revistas. Citemos solamente dos: el de R. de Sinety en *Archives* (2) y el del P. Galtier en *Gregorianum* (3). Ambos convienen en negar el transformismo en S. Agustín, por lo que se refiere a la formación del cuerpo del primer hombre y de la primera mujer, puesto que S. Agustín exige para ello una intervención especial de Dios. También convienen en rechazar el transformismo por lo que se refiere a los demás seres vivientes, en cuanto implica que la vida se deriva de la materia inorgánica, puesto que según S. Agustín, las razones seminales se deben a una acción especial de Dios, y no a la materia. Ambos conceden también que la famosa teoría agustiniana favorece a un evolucionismo bastante amplio. Pero, en todo caso, el alma de los prototipos de la especie humana viene por creación directa de Dios, en el momento mismo de la creación de todas las cosas.

LA PAZ Y LA GUERRA SEGÚN S. AGUSTÍN.—La paz es el fin que debe pro-

(1) *L' agustinisme médiéval et le problème de l' unité de la forme substantielle*. Cfr. Revue de Philosophie, juil.-dec., 1930; p. 660-690.

(2) *Saint Augustin et le transformisme*, vol. cit., p. 244-270.

(3) Vol. XI, fasc. I, p. 5-31.

curar la sociedad humana. Defínese la paz diciendo que es: omnium rerum tranquillitas ordinis. Y entiéndese por orden: parium dispariumque rerum, sua cuique loca tribuens dispositio. Este orden debe existir lo mismo entre los individuos, que en las relaciones de los pueblos entre sí. Si se quebranta esta armonía de las relaciones de la vida de un pueblo con otro, por una injusta agresión hecha por cualquiera de las dos partes, entonces tiene lugar la guerra. Esta se ordena por lo tanto, de suyo, a restablecer el *orden* y volver la *paz* a los pueblos. El *fin* de la guerra es la *paz*. La guerra es *justa*, cuando reconoce como causa una injusta agresión por parte del adversario. Iniquitas partis adversae, justa bella ingerit, gerenda sapienti. Para ser *lícita*, se requiere además, que se hayan agurado antes todos los otros recursos, de tal manera, que la guerra resulte el *único medio* de restablecer el derecho conculcado. Funda el santo Doctor este aserto en los terribles estragos que produce siempre la guerra, y en no ser ella medio de suyo ordenado para la restauración del derecho, no debiéndose por tanto acudir a semejante recurso sino después de haber agurado todos los demás. Aquí de los arreglos amistoso, tratados, arbitrajes, etc., cosas que S. Agustín no llegó a conocer, porque entonces el imperio romano lo dominaba todo como absoluto. Una vez conseguida la victoria, ésta no da al vencedor derechos ilimitados sobre el vencido, sino que estos derechos están todos limitados por el restablecimiento del orden, el cual consiste en poner cada cosa en el lugar que le corresponde. De este modo, por la guerra, se consigue la paz verdadera y estable. Pero es el caso que a veces la victoria se declara en favor de la parte injustamente agresora. ¿Cómo puede entonces afirmarse que la guerra es un medio de recuperar la justicia lesionada? S. Agustín tuvo en cuenta dicha dificultad, y trató de resolverla con este razonamiento: *finalmente*, o sea, en el orden de la Providencia divina, la justicia siempre triunfa, en cuanto que la guerra justa, perdida, es un instrumento en las manos de Dios, o bien para castigar faltas pasadas, o bien como una prueba, que tendrá su exacta remuneración en el momento que Dios haya determinado concederla. De aquí aquellas célebres palabras del Santo Obispo de Hipona: omnis victoria, cum etiam malis provenit, divino iudicio victos humiliat, vel emendans peccata, vel puniens.

Todas estas nociones esenciales acerca de la paz y de la guerra, tan claramente determinadas por S. Agustín, especialmente en el libro XIX de *Civitate Dei*, pasaron por medio de S. Isidoro, el Decreto de Graciano y Sto. Tomás, de una manera casi insensible, a formar el patrimonio común de todos los autores posteriores. Es necesario volver la vista hacia atrás alguna vez, para reconocer dónde tuvieron su origen.

Lo dicho no es más que el extracto de un artículo de Yves de la Briere sobre este particular, el cual puede verse en *Revue de Philosophie* (1).

En otro artículo, no menos interesante, también publicado en la misma revista, en su número extraordinario en honor de S. Agustín, H.-X. Arquillie-

(1) *Conception de la paix et de la guerre chez saint Augustin*, loc. cit., p. 557-573.

re (1) utiliza estos mismos conceptos de paz para estudiar el agustinianismo político. Generalmente se caracteriza éste por una absorción del Estado por la Iglesia. Preciso es decir que, en S. Agustín, sólo se encuentra esta doctrina como *tendencia*, pero no formalmente. La doctrina de la absorción del Estado por la Iglesia la enseñaron los agustinianos medievales. La paz es, según el Obispo de Hipona, un resultado natural del orden. La justicia no es más que el respeto del orden y por tanto la condición necesaria de la paz. Según sea diversa la naturaleza de los bienes sobre que recae este orden y el respeto a ellos, así serán distintas la justicia y la paz consiguientes. Por esto hay que distinguir entre paz natural y paz sobrenatural, conforme a la distinción de los órdenes natural y sobrenatural. El Estado es una multitud a quien reúne la aceptación de un mismo derecho y la comunidad de unos mismos intereses. El derecho se identifica para S. Agustín con la misma justicia. De donde se sigue que, siendo diversos los derechos e intereses del orden natural y del sobrenatural, de ninguna manera, según S. Agustín, el Estado debe ser absorbido por la Iglesia. Son dos sociedades distintas, aunque subordinadas, por razón de sus fines.

Pero es el caso que S. Agustín dice, en el libro XIX de la Ciudad de Dios, que no puede haber *verdadera justicia* siempre que no sean respetados, por la autoridad pública, nuestros deberes *sobrenaturales* para con Dios. Luego si sólo el rey *justo* es rey *legítimo*; si sólo él tiene el *derecho* de mandar a sus súbditos, la Iglesia, única guardiana del orden sobrenatural y por tanto de la verdadera justicia, podrá por medio de su representante, el Sumo Pontífice, excluir al rey *injusto* que no respeta sus leyes, declarándolo inepto para gobernar, o en otros términos, deponiéndolo. Aún más; el poder civil no será otra cosa que un instrumento del poder eclesiástico. Tal es la teoría de los agustinianos medievales acerca de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Esta teoría pudo tomar carta de naturaleza merced a la extensión del Cristianismo en Occidente, por la unión íntima de Carlo Magno con la Iglesia, y por falta de una separación marcada entre el dominio político y el religioso. No se pueden señalar con toda exactitud sus orígenes, pero ya se encuentran indicios bastante fuertes en S. Gregorio Magno. En el siglo IX triunfa. El autor analiza la obra de Jonas de Orleans, *De institutione regia*, de esa época, en la que se expone el concepto teocrático de la Iglesia en toda su extensión, y promete una obra sobre este particular.

EXISTENCIA DE DIOS.—La prueba agustiniana de la existencia de Dios es otra de las cuestiones eternamente debatidas, ayer como hoy. El P. Boyer (2) conviene con Gilson en que propiamente no se da en S. Agustín, para probar la existencia de Dios, otro argumento que el ideológico. «Todos los demás argumentos, el Obispo de Hipona los ha considerado como *elementos* de su propia argumentación» (125). No están, sin embargo, de acuerdo los autores sobre

(1) *Observations sur l'agustinisme politique*, loc. cit., p. 539-557.

(2) *La preuve de Dieu agustinienne*. Cfr. Archives de Philosophie, vol. VII, cah. 2.º, p. 105-141.

cómo ha de entenderse esta prueba. Sestili (1) la hace basar en el carácter necesario y eterno de las verdades de orden ideal, y en este sentido la interpretan la mayoría de los autores. El P. Boyer la reduce a la cuarta vía de Santo Tomás. Tomada en este sentido, es indudable que tiene un valor demostrativo, porque la cuarta vía de Sto. Tomás es tan metafísica y necesaria como todas las otras. ¿Pero la argumentación agustiniana tiene este sentido en S. Agustín? Hay muchos motivos para dudarlo, porque el punto de apoyo de esta prueba parece ser, en S. Agustín, el mismo que induce la necesidad de la iluminación, y ya sabemos que ésta se funda en el carácter necesario y eterno de las verdades de nuestra razón. Por otra parte, reducido el argumento a este extremo, como lo hace el Sr. Sestili, queda truncado y desligado de toda la complicación lógica que tiene en S. Agustín, como nos ha hecho ver Gilson. Y en segundo lugar, presentada así la prueba, se funda no en una *existencia*, en una realidad física, sino en algo de orden ideal, lo que nunca podrá exigir por sí mismo e independientemente de otros principios, la existencia de una causa *primera* de orden real, sin vulnerar el mismo principio de causalidad. De esta cuestión ya hemos hablado en otra ocasión y nos ratificamos en todo lo allí afirmado, no teniendo por qué insistir ahora (2).

EL MÉTODO APOLOGÉTICO, SEGÚN S. AGUSTÍN.—No podía faltar en esta serie de estudios con ocasión del centenario de S. Agustín, uno dedicado a exponer el método apologético, habiendo sido él un convertido y un apologeta a la vez de los más eminentes de la verdad católica. Tal es el objetivo del P. Pergamo en un artículo que vió la luz en *Antonianum* (3). Dicho Padre condensa en los siguientes puntos el pensamiento de S. Agustín acerca del método de la Apologética:

1.º Las disposiciones morales son necesarias para abrazar la fe, en cuanto que remueven los obstáculos que a ella se pueden presentar en la voluntad del individuo. 2.º Los milagros, propiamente tomados, sólo puede hacerlos Dios, o bien directamente, o bien por medio de algún santo. 3.º Los milagros hechos por Jesucristo, o por causa del mismo, son argumentos que demuestran suficientemente su divinidad. 4.º Las profecías del A. T., perfectamente cumplidas, constituyen una prueba poderosísima en favor de la credibilidad. 5.º El argumento, centro de toda la Apologética, es la admirable difusión de la religión cristiana y su fecundidad en toda clase de bienes.

Este concepto del método apologético es perfecto, porque en él están comprendidas: *a)* las condiciones del sujeto; *b)* y la demostración objetiva de la credibilidad de la verdad revelada, ya sea por los criterios externos, ya por los internos.

El autor concluye que S. Agustín debe ser considerado como el precursor del método apologético, llamado ascendente, por la preponderancia tan grande que da en su obra *De civitate Dei*, como argumento apologético, a la propagación y fecundidad del cristianismo.

(1) Cfr. Act. heb. august-thomist., p. 241-270.

(2) Cfr. LA CIENCIA TOMISTA, ener-feb. de 1928, p. 18 34.

(3) De S. *Augustini methodo apogetica*, januar. 1931, p. 3-36.

LA GRACIA. — Las disputas de otros tiempos debieron quitar las ganas de escribir sobre este tema a los teólogos de hoy, pues no conocemos estudios particulares sobre la gracia hechos con motivo del centenario de S. Agustín. Sólo una Pastoral del Arzobispo de Santiago, P. Zacarías Martínez, O. S. A., llega a nuestras manos cuando este boletín ya se encontraba en la imprenta (1). Es un homenaje filial de un hijo encanecido en la ciencia y encumbrado a la dignidad arzobispal, a su padre S. Agustín. Ningún tema mejor que el de la gracia podía encontrar para esto, más conforme con el carácter de un Pastor de la Iglesia, y más propio de S. Agustín, el Doctor de la Gracia por exceleencia. Este habrá sonreído, sin duda, desde el cielo aceptando el homenaje filial. Por otra parte, nada tan necesario como la gracia, tanto en el tiempo de S. Agustín, como en los que actualmente corremos, para la reforma de la vida y costumbres. Hoy como ayer corre una ola de naturalismo, acaso más perniciosa que el mismo pelagianismo, que resta a la gracia sus prerrogativas y trata de relegarla al olvido en nuestra vida particular y social. Dar a conocer la naturaleza, necesidad y eficacia de la gracia, es por lo tanto, una perentoria necesidad, cuya obligación afecta en primer término a los Pastores de la grey de Cristo. Y ¿quién mejor que S. Agustín, ha puesto de manifiesto todas estas cosas? Por eso no podemos menos de elogiar calurosamente en el P. Zacarías la elección del tema. Hay que ir a las realidades profundas de la vida cristiana dejándose de otras cosillas, acaso de más aparato externo y ruidoso, pero de mucha menos eficiencia. En una Pastoral claro está que no es posible descender a muchas profundidades y sutilezas, ni conviene tampoco, pero es lo cierto que el P. Zacarías hace una exposición del concepto de la gracia, relaciones de San Agustín con el pelagianismo, necesidad, eficacia de la gracia y medios para conseguirla, que siendo altamente teológica por una parte, encuéntrase expuesta sin embargo en una forma sencilla y clara, de tal modo que puede ser fácilmente inteligible para la mayoría del pueblo cristiano. Los principios fundamentales que S. Agustín opone al Pelagianismo, en los cuales está encerrada toda su doctrina sobre la gracia, el P. Zacarías los reduce, con acierto, a éstos: a) *«Dios es el Señor absoluto, por su gracia, de todas las determinaciones de la voluntad.»*

b) *«El hombre conserva plenamente su libertad lo mismo bajo la acción de la gracia que en ausencia de ésta.»*

c) *«La conciliación de estas dos verdades descansa sobre el modo como Dios gobierna»* (36).

Más adelante, en la página 53, afirma el P. Zacarías contra Weimand y Van der Meersch, etc., que en esta doctrina permaneció invariable el santo Obispo de Hipona, desde los comienzos de su episcopado hasta su muerte.

Es una Pastoral de altos vuelos, digna de los tiempos de oro de nuestro episcopado.

(1) *Carta Pastoral* sobre la gracia según S. Agustín, por el Excmo. y Rvdmo. Doctor D. Fr. Zacarías Martínez, O. S. A., Arzobispo de Santiago.—Compostela, Imp. del Seminario C. central, 1931. Págs. 93.

LA PREDESTINACIÓN.—El P. Garrigou-Lagrange ha publicado dos artículos acerca de la predestinación en S. Agustín, uno en *Revue Thomiste* (1), denso y macizo como sabe él hacerlo en esta clase de cuestiones, y otro en *Angelicum* (2), en el que examina la obra del P. Saint-Martin, y a propósito de ella defiende que la distinción entre el orden de intención y el de ejecución, no sólo fué conocida de S. Agustín en sí misma, por ser una verdad de sentido común, sino también en su *aplicación* a la predestinación. ¡Ne quid nimis!

TRINIDAD.—Sobre este punto tenemos varios artículos que reseñar. Titúlase el primero «Le mot «personne» dans les écrits trinitaires de saint Augustin» (3). Sobre el tema de la Trinidad, en S. Agustín, ya hemos reseñado en el boletín anterior otra obra del Dr. Schmaus (4), publicada también con ocasión del centenario del Obispo de Hipona. En esa obra nos dice Schmaus que, el tratado De Trinitate de S. Agustín es «el monumento literario más grande que ha levantado la especulación teológica sobre el dogma trinitario». Este dogma no se puede expresar, ni siquiera formular debidamente, sin precisar antes el concepto de persona, y no obstante es un hecho que S. Agustín tiene un concepto muy confuso de la persona. ¿Cómo se explica esto? Ante todo expongamos los hechos.

En primer lugar, hay que notar que, tanto S. Agustín como los Padres de su tiempo, usan relativamente poco la palabra persona al hablar de la Trinidad. No pasan de *veinte* las veces que S. Agustín la emplea en su controversia trinitaria contra el arriano Maximino. Prefieren designar a las divinas personas por sus nombres concretos, aun cuando se trata de enumerarlas. En S. Agustín, además del significado primitivo, usado ya por Tertuliano, la palabra persona tiene los sentidos de *munus*, *mandatum*, *character*, *aspectus*, etcétera, connotando todos ellos un agente racional. Por esto, a veces, nos habla el santo Doctor de *una persona Trinitatis*, cosa que hoy ofende nuestros oídos, como contrapuesta a las divinas personas en particular. Y es, porque en estos pasajes usa el vocablo en el sentido primitivo de *personam gere-re*. Otras veces la emplea como sinónimo de individuo de la naturaleza racional. Este concepto de persona, en las sustancias racionales creadas, es algo absoluto. Y aquí está el origen de toda la confusión en S. Agustín. Trasladado este concepto a Dios, significará también algo absoluto. Lo absoluto en El es uno e inmultiplicable. Desde entonces los siguientes interrogantes atormentan el entendimiento del Obispo de Hipona. ¿Por qué, puesto que decimos que en Dios hay tres personas, no podemos decir también que hay *tres* Dioses? ¿Y por qué, puesto que la esencia en Dios es una y *única*, no debemos decir, por

(1) *La volonté salvifique chez saint Augustin*, Nov-Décemb., 1930, p. 473-87.

(2) *La prédestination selon saint Augustin d'après une thèse récente*, Jan-Febr-Mart. 1931, p. 34-53.

(3) *Le mot «personne» dans les écrits trinitaires de saint Augustin*, par R. Boigelot, S. J. Extrait de la Nouvelle Revue Theologique, janv. 1930, p. 12. Tournai, Imprimerie Casterman, rue des Soeurs-Noires.

(4) Cfr. LA CIENCIA TOMISTA, Nov-Dic., p. 365-66.

el contrario, que en Dios no hay más que una persona? S. Agustín reconoce la lógica y la legitimidad de ambas cosas. Si nosotros hablamos de otra manera, dice él, es para no enmudecer ante los adversarios, que o niegan la identidad de esencia en la Trinidad, o niegan la trinidad de Personas en la *unicidad* de esencia. Sto. Tomás dirá más tarde que esto, lejos de ser una respuesta a las doctrinas de los herejes, es, por el contrario, una ocasión de calumnia e irrisión de la doctrina católica.

Al poner el constitutivo de las personas divinas en algo absoluto, S. Agustín se había metido en un callejón sin salida. Y es tanto más de extrañar cuanto que, según el mismo S. Agustín, las personas divinas se oponen relativamente, y esto en virtud de su origen. ¿Cómo entonces no concibió a las divinas personas, como algo puramente relativo y multiplicable en Dios, en virtud de los mismos orígenes? Filosóficamente hablando, por un defecto de predicación analógica, atribuyendo a Dios el concepto de persona, de la misma manera que se encuentra en las sustancias creadas. E históricamente, porque la elaboración y precisión del concepto de persona fué obra de los siglos posteriores, culminando esta elaboración mental de precisión en Santo Tomás de Aquino. S. Agustín dice que, tratándose de Dios, es más perfecto el pensamiento que la expresión, y el ser que el pensar. El no atinó con la fórmula precisa en el decir, pero fué grande, y hasta sublime, en pensar la Trinidad de Dios. Por esto hay que perdonarle la ojeriza que muestra contra la palabra persona.

La doctrina de S. Agustín sobre el Espíritu Santo es estudiada por F. Cavallera y M. T.-L. Penido, en sendos artículos publicados respectivamente en *Recherches de Theologie ancienne et medieval* y *Revue Thomiste*. El primero (1) expone, recorriendo las diversas obras de S. Agustín, toda su doctrina acerca del Espíritu Santo, conforme a este orden: nombres, divinidad, personalidad, apropiación y misión. Tiene el mérito de la síntesis y de ir cada afirmación confirmada con textos y numerosas referencias a las diversas obras del gran Doctor Africano, resultando un trabajo documentadísimo. No lo extractamos porque la doctrina de S. Agustín, sobre el Espíritu Santo, es bastante conocida. Es digno, sin embargo, de notar lo que el autor escribe a propósito de las analogías agustinianas para explicar el misterio de la Trinidad. Sabido es que para exponer la procesión del E. S. el Obispo de Hipona acudió a la semejanza de la procesión del amor en nosotros, y la producción del verbum mentis la aplicó a la procesión del Hijo. Pues bien, dice Cavallera, «solamente en este sentido se puede hacer remontar hasta S. Agustín, como a su fuente más directa, la enseñanza ulterior explicando las procesiones divinas por las de la inteligencia para el Hijo, y de la voluntad para el E. S., agotando ambas la fecundidad inmanente del ser divino. En este sentido no se podrá negar que se ha progresado mucho en la fórmula agustiniana, que sirvió de punto de partida, y que hay aquí un ejemplo muy interesante de desarrollo teológico en la Iglesia latina» (octubre, 1930).

(1) *La doctrine de saint Agustin sur l'Esprit-Saint à propos «De Trinitate»*; *Recherches de Theologie ancienne et medieval*, oct. de 1930, p. 365-388; Janv. de 1931, p. 5 20.

Precisamente es este desarrollo teológico lo que trata de exponer T.-L. Peñido, en un excelente artículo que lleva por título: «Cur non Spiritus Sanctus a Patre Deo Genitus» (1). La especulación griega no podía encontrar una respuesta a esta pregunta, porque partía de las personas divinas ya constituidas, a examinar sus relaciones y la unidad de naturaleza. S. Agustín invirtió el orden partiendo de la naturaleza a las Personas, valiéndose para ello de lo que se ha venido en llamar su teoría psicológica. El Hijo procede como verbo, mientras que el E. S. procede como amor; he ahí por qué el Hijo es Genitus y no el Espíritu Santo. Pero no parecía sino que este problema se oscurecía para S. Agustín, a medida que más profundizaba en él. Unas veces dice que, «illucescit ut potest», otras «difficile est dicere», otras «longum est quaerendo disserere et temerarium cum disserueris definire, otras que «difficillimum est generationem a processione distinguere»; y por último, dos años antes de su muerte, se expresa en los siguientes términos: «quid autem inter nasci et procedere intersit, de illa excellentissima natura loquens, explicare quis potest? Non omne quod procedit nascitur, quamvis omne procedat quod nascitur, sicut non omne quod bipes est, homo est, quamvis bipes sit omnis qui homo est. Haec scio; distinguere autem inter illam generationem et hanc processionem, nescio, non valeo, non sufficio» (2 Contra Maximinum, c. 14). La razón profunda de por qué el Espíritu Santo no es genitus, procediendo por vía de amor, se ocultaba a la mirada severamente escrutadora de S. Agustín. Abelardo, Ricardo de S. Víctor y Pedro Lombardo no dieron tampoco con ella. Un progreso notable se realizó en el siglo trece con Alejandro de Ales, S. Buenaventura, Alberto Magno y el Sto. Tomás de las Sentencias, introduciéndose la distinción de «processio per modum naturae y processio per modum voluntatis». Indudablemente que esta fórmula significa un avance en la exposición del misterio, porque explica las diferencias entre las dos procesiones por algo intrínseco a ellas mismas. Pero esta distinción tiene, por otra parte, la desventaja de prescindir precisamente de la primera parte de la teoría psicológica de San Agustín, pues en este caso el nombre de la segunda persona no sería ya Verbo, procediendo como quería S. Agustín por vía de conocimiento, sino Hijo, procediendo *per modum naturae*... Y de hecho, todos los autores citados, y Santo Tomás en las Sentencias, dan la preferencia al nombre de Hijo sobre el de Verbo, para designar la segunda persona de Trinidad. Hay, pues, que convenir que Sto. Tomás en las Sentencias es agustiniano sólo a medias. Más tarde reduce la processio per modum naturae a la «processio intellectus», y la luz se hace completa en esta cuestión. Pero es lo cierto que el Angélico Doctor tardó en ver esta reducción. La segunda persona de la Trinidad se llama precisamente Genitus e Hijo en cuanto que es Verbo, porque la processio intellectus, vi ipsius processionis est in similitudinem naturae. He aquí la clave que S. Agustín no llegó a descubrir y que Sto. Tomás sólo conoció después del comentario a las Sentencias. En cambio el Espíritu Santo, aunque sea semejante en todo al Padre, porque procede per modum amoris, no es semejan-

(1) Cfr. *Revue Thomiste*, nov decemb. de 1930, p. 508-523.

tè vi ipsius procession, y por consiguiente tampoco genitus. ¿Hizo Sto. Tomás esta reducción porque la processio per modum naturae es una tautología, como quiere Báñez, o porque penetró mejor el concepto de generación, según opinan otros? El autor prefiere decir, y con muy buen acuerdo, que porque Santo Tomás se hizo después *completamente* agustiniano, penetrando mejor la trilogía de S. Agustín: memoria, intellectus, voluntas. «Comparando, pues, a San Agustín con Sto. Tomás, resulta: 1.º Que S. Agustín da muchas razones para probar que el E. S. no es engendrado (además de la citada, varias extrínsecas). Sto. Tomás una sola. Hay por lo tanto ya simplificación. 2.º Los argumentos de S. Agustín son manifestamente insuficientes, y él es el primero en darse cuenta de ello; a Sto. Tomás parece satisfacerle el suyo, y desde luego no se ha encontrado ningún otro mejor. Hay por lo tanto *progreso*. 3.º Y como la respuesta de Sto. Tomás no se encuentra en S. Agustín, hay además *innovación*. 4.º Pero ésta no es radical, porque en este progreso el tomismo es *homogéneo* con el agustinianismo, hallándose virtualmente contenido en la teoría psicológica. Se encuentra por consiguiente en esta cuestión un hermoso ejemplo de *progreso teológico*» (21-22).

Cabe preguntar ahora: ¿por qué S. Agustín, a pesar de sus repetidos esfuerzos, no logró descubrir esta virtualidad? No seguramente porque S. Agustín sea un espíritu eminentemente intuitivo, y analítico Sto. Tomás, sino por haber sido éste el primero en erigir *la analogía en método rigurosamente teológico*. Las semejanzas de S. Agustín para explicar la Trinidad pueden emplearse de dos modos distintos: como simples comparaciones vulgares o como una analogía trascendente. S. Agustín no las distingue claramente y por eso, de hecho, su teoría psicológica participa en sus escritos de las dos cosas. Así pues, en la Teología trinitaria de Sto. Tomás, aparte del renacimiento admirable de un pensamiento que contaba ocho siglos, hay también regeneración, transformación interior, renovación total.

LA CIENCIA DE CRISTO.—Trata este interesante tema A. Carron en un artículo publicado en *Angelicum* (1). La ciencia de Cristo es un capítulo bastante oscuro de la teología preagustiniana. Poco es lo que los Padres nos dicen acerca de ella, fuera de la distinción en ciencia divina y humana. Son objeto preferente de estudio, en ellos, acerca de la ciencia de Cristo, los pasajes de San Lucas, 2, 52, y de S. Marcos, 13, 32. S. Agustín ha proyectado sobre esta cuestión las luces de su vasto ingenio haciendo avanzar no poco la doctrina católica en este sentido. En cuanto a la existencia de la ciencia divina en Cristo, el testimonio de S. Agustín no deja algún lugar a duda. El Obispo de Hipona lo repite hasta la saciedad contra los arrianos. Es también terminante su afirmación de la ciencia creada. Además, según esta ciencia Cristo conoce todas las cosas. Se dice en el Evangelio que no conoce el día del juicio universal, porque no lo hizo conocer a los demás. ¿Cómo se divide esta ciencia? Los testimonios en esta parte no son tan claros. Parece cierto el testimonio en

(1) *La science du Christ dans S. Augustin et S. Thomas*, Oct-Nov-Dec. 1930, p. 487-514.

favor de la ciencia beata. No lo es tanto el relativo a la ciencia infusa, aunque parece deducirse ésta de los objetos cuyo conocimiento atribuye S. Agustín a Cristo, en cuanto hombre, como los secretos de la voluntad, las intenciones más recónditas de los hombres, los futuros contingentes, etc. En cambio respecto del conocimiento experimental, S. Agustín está claro y terminante. Y no sólo Jesucristo tuvo ciencia adquirida, sino que en ella experimentó verdadero progreso. Comparando ahora a S. Agustín con Sto. Tomás resulta que el Obispo de Hipona expresa la afirmación más o menos clara de las distintas ciencias en Cristo, pero sin determinar con exactitud sus objetos, naturaleza, extensión, relaciones mutuas, etc. Todo esto fué obra de los grandes teólogos del siglo trece, y singularmente de Sto. Tomás de Aquino.

LA TEOLOGÍA SACRAMENTARIA DE S. AGUSTÍN.—Las circunstancias pusieron a S. Agustín en condiciones muy favorables, para que nos transmitiera una doctrina sobre los sacramentos, bastante completa relativamente. Por una parte sus discusiones con los maniqueos, representados por Fausto, le hicieron penetrar hondamente la naturaleza de la ley antigua, y el valor y significación de sus ritos. Y por otra, sus disputas contra los donatistas le pusieron en la necesidad de conocer y explicar la naturaleza, virtud, eficacia y condiciones de los sacramentos de la nueva Ley. Por esto S. Agustín ha tenido siempre una influencia tan grande en la teología sacramentaria. El P. Neveut nos da una síntesis de toda su doctrina sacramentaria, en un artículo aparecido en *Divus Thomas* (1).

Resumirlo todo equivaldría a transcribirlo. Sólo queremos hacer resaltar lo principal. S. Agustín defiende la necesidad de los sacramentos en cualquier estado de la naturaleza del hombre. Los de la ley antigua fueron más numerosos que los de la nueva. Aquéllos dejaron de ser obligatorios una vez aparecida ésta, porque eran su figura. En cuanto a la causalidad de los sacramentos de la antigua ley, no parece sino que Eugenio IV se inspiró en el santo Obispo de Hipona, en su exposición sobre el psalmo 73, pues coinciden en los conceptos y casi en las palabras. Allí enseña S. Agustín que los sacramentos de la ley antigua *significaban* la gracia sin *causarla*, y que santificaban sólo por la *fe* en la Pasión de Cristo. Los sacramentos de la ley antigua son signos como los de la nueva. El signo sacramental de la nueva ley se compone de palabras y cosas sensibles. Estas deben tener alguna semejanza con la naturaleza del sacramento, pudiéndose definir éste así: «sacramentum est signum sacrum». Estos sacramentos de la nueva ley producen la gracia, a diferencia de los de la antigua, ex opere operato. Esto aparece bastante claro en un pasaje de la carta 98, a Bonifacio, en el cual los historiadores no han fijado suficientemente la atención. La definición dada de sacramento, la aplica después S. Agustín a cosas que son símbolo de otras suprasensibles, como la sal que se da al bautizado, la fiesta de la Pascua, etc. Pero tiene buen cuidado de advertir, que la santificación que producen estas cosas, sin la gracia que causan el bautismo y los otros sacramentos, propiamente tales, de la nueva ley, no basta para

(1). *La Théologie sacramentaire de Saint Augustin*, Jan-Febr. de 1931, p. 3-27.

salvarse. De aquí nace aquella distinción de los sacramentos en mayores y menores, que emplean los teólogos posteriores, y sobre todo Hugo de S. Víctor, la cual más tarde se convirtió en la doctrina de los sacramentales. El Obispo de Hipona conoce y nombra todos los sacramentos de la Nueva Ley excepto la Extrema-Unión. Respecto de esta última ni una alusión siquiera en S. Agustín. En los sermones 3 y 286 tenía ocasión de hablar de ella, y sin embargo no dice una palabra. Posidio describe detalladamente la muerte del santo Doctor y tampoco dice nada acerca de si recibió este sacramento. Distingue en los sacramentos su *confección* de su *administración*. Para la administración de los sacramentos del bautismo y de la confirmación requiere la bendición previa de su materia. Aquí puede fundarse la distinción en materia remota y próxima, aunque S. Agustín no la menciona en estos términos. El bautismo, la confirmación y el orden causan además de la gracia, el carácter. Todos los sacramentos de la Nueva Ley producen sus efectos independientemente de las disposiciones del sujeto que los administra, no requiriéndose en éste más condiciones subjetivas que la *intentio faciendi* quod fecit Christus. Respecto del sujeto que los recibe, son diversas las condiciones en los sacramentos de vivos y en los de muertos, para su eficacia, en cuanto al efecto principal, que es la gracia.

Como se puede ver por esta sumaria enumeración, es realmente importante la doctrina sacramentaria de S. Agustín, teniendo en este tratado un valor singular su testimonio como testigo de la tradición cristiana.

LA ESPIRITUALIDAD DE S. AGUSTÍN.—S. Agustín no es sólo un gran genio de la Iglesia, sino también una estrella de primera magnitud en el orden de la santidad. Hoy día es una verdadera necesidad estudiar de cerca la espiritualidad de estos grandes santos, que fueron al mismo tiempo tan eminentes sabios, para contrarrestar, aunque no sea nada más que un poco, esa ola de sentimentalismo beateril, acaramelado, esponjoso y superficial, que lo invade todo y que tanto empalaga y repugna a cuantos se sientan un poco viriles. Por eso en la conmemoración de este centenario no podían faltar estudios acerca de la espiritualidad de S. Agustín. Nosotros daremos aquí cuenta de tres. Y para invertir el orden acostumbrado damos comienzo por el de menos importancia.

Es el del P. Mersch, S. J. (1), en el que trata de hacer resaltar dos rasgos de la doctrina espiritual de S. Agustín, que son: vida interior sin límites, por medio de la caridad y de todas las virtudes (nada dice de los dones del Espíritu Santo), y el sentimiento vivo del pecado. «La Iglesia, ratificando completamente, en cuanto a lo esencial, la doctrina de S. Agustín, no lo ha seguido sin embargo en sus severidades. Más aún: condenó en los herejes fórmulas muy semejantes a las suyas, fórmulas tomadas casi a la letra de sus escritos» (10). ...Encuentra S. Agustín un amargo placer en hacer *desaparecer* ante la gracia nuestra pobre naturaleza, que Dios sin embargo ha exaltado en su Hijo. Cuando habla de esta manera no es, a nuestro juicio, el Padre de la Iglesia

(1) *Deux traits de la doctrine spirituelle de S. Augustin*, extrait de la N. R. T. Tournai, 26 rue des Soeurs-Noires, Imprimerie Casterman, 1930, p. 20.

quien habla por él, ni el testigo de las maravillas que la gracia obra en nuestra naturaleza, sino el recuerdo doloroso de los años de la juventud en que él vivía a espaldas de la luz, cuando conoció a la madre de Adeodato, el hijo de su pecado» (12). ¡Pobre S. Agustín!...

La visión de Dios en la cumbre de la contemplación, según S. Agustín, tal es el objeto de una importante disertación del P. Marechal, S. J., publicada también en la misma revista (1). He aquí las conclusiones a que llega al final de su estudio: 1.^a S. Agustín en los primeros años de su conversión no parece haber distinguido claramente el éxtasis de los neoplatónicos de la visión inmediata de Dios. Más tarde, sin embargo, perdió toda su confianza en los dichos de los filósofos, oponiendo la impotencia orgullosa de sus intuiciones a la eficacia sobrenatural de la vida de la fe, aunque sin definir todavía el sentido de la visión imperfecta y parcial que seguía concediéndoles. 2.^a El entusiasmo que sentía por las doctrinas platónicas, unido a su empeño apologético de mostrar todos los valores espirituales esparcidos fuera de la religión cristiana como unidos y perfeccionados en ella, debía predisponerle a conceder a los contemplativos cristianos, desde esta vida, la posibilidad de una visión de Dios tan inmediata y tan perfecta, como lo permitiesen la tradición católica y la Sagrada Escritura. 3.^a La contemplación cristiana es como una aproximación a la visión beatífica, la cual constituye en la otra vida su término final. 4.^a Dicha contemplación *ordinariamente* en esta vida no traspasa los límites de un conocimiento *mediato* de Dios (por intuición intelectual de las ideas y en particular de la imagen de la Santísima Trinidad, que el alma lleva en sí misma). 5.^a La contemplación cristiana, no obstante, lleva ya en esta vida, y bajo la iniciativa divina, una anticipación imperfecta y transitoria del término beatífico, es decir, una cierta visión directa, pero fugitiva, de Dios tal como es en sí mismo. 6.^a No puede alcanzar este grado excepcional nada más que en el rapto. 7.^a Moisés y S. Pablo y tal vez algunos otros, aunque en pequeño número, tuvieron en esta vida la visión inmediata de la esencia divina. 8.^a Esta visión sublime, además de ser pasajera, no puede tener la plenitud saciativa de la visión beatífica, de la cual es como un anticipo, en un sujeto incapaz aun de poder disfrutarla plenamente (44-45). Es un estudio bien hecho y muy documentado.

Dar una idea sintética de la espiritualidad, según S. Agustín, es cosa que exige un conocimiento nada vulgar de sus numerosas obras, porque S. Agustín va vertiendo por todas partes su espíritu en sentencias y exclamaciones todas llenas de vida. Esta misma difusión, y el no haber intentado el santo escribir nunca un tratado completo de espiritualidad, es lo que hace difícil la empresa. Pero esta dificultad ha sido gallardamente superada por el Padre Fulbert Cayré, A. A., en un excelente estudio que sobre el particular publica en *Revue de Philosophie*, con el título de *Contemplation et Raison d'après saint Augustin* (2). Se divide en dos partes. En la primera estudia la

(1) *La vision de Dieu au sommet de la contemplation d'après S. Augustin*, p. 45.

(2) Cfr. Jul.-Diciem.b. de 1930, p. 331-382. Sobre la espiritualidad de S. Agustín pue-

parte sobrenatural de la espiritualidad, y en la segunda la base natural que aquélla supone en nosotros. La primera, o sea, la parte sobrenatural de la espiritualidad, se subdivide en Ascética y Mística. He aquí los títulos y subtítulos de una y otra. *Ascética: La busca de Dios presente al alma.* 1.º El camino; Cristo. 2.º La purificación; el bautismo. 3.º La renovación interior; las virtudes. 4.º La sabiduría o sea la Mística, término de la vida cristiana.—*La Mística. La unión con Dios encontrado en el alma.* 1.º Preparación inmediata; oración, recogimiento, etc. 2.º La contemplación; unión con Dios... 3.º Irradiación de la contemplación.

Sería desflorarla, intentar aquí hacer un resumen de la hermosa exposición, que de la espiritualidad de S. Agustín, nos hace el P. Cayré. Por eso nos limitamos a llamar la atención del lector sobre dos cosas. 1.^a S. Agustín es el primero que de una manera explícita trató de la necesidad de la actuación de los dones del Espíritu Santo para la perfección de los actos de las virtudes, y por tanto de la necesidad de la Mística para la perfección cristiana, como puede verse en su exposición de las bienaventuranzas. Esto sólo bastaría para que el nombre de S. Agustín quedase grabado con letras de oro en la historia de la espiritualidad. Pero hay más; el santo Doctor muestra también la superioridad del don de sabiduría con relación a todos los demás, y enseña la subordinación de éstos al primero, asentando de esta manera las bases sólidas de la verdadera Teología Mística. 2.^a Que según el autor la contemplación característica del mismo S. Agustín es la que él llama activa. Descríbela así nuestro autor: «Sin dejar de reconocer el misterio que encierra, la gracia de unión descrita se presenta como un acto de caridad intensa que hace como tocar a Dios mostrado al alma en las puras ideas de Verdad, de Bien o de Sabiduría. Este aspecto intelectual de la contemplación es sin embargo menos permanente que el otro, o sea, que el vivo y profundo sentimiento de Dios, fruto de la divina operación. La contemplación, propiamente dicha, cesa desde que termina ese ímpetu afectivo. Pero el contacto con el Dios fuerte ha llegado a renovar las energías de la voluntad; con firmeza soberana, como si se abrazara con el *deber*. Este desde entonces no es solamente aceptado, sino que es amado porque a la vista del que sabe, por haberlo experimentado, lo que es Dios, el deber se identifica con la voluntad de Dios, regla de todo bien y de toda justicia. El alma no se une a Dios perfectamente a no ser que por una parte su voluntad se adhiera con energía a su deber, y por otra vea a Dios en el deber, o al deber en Dios. Las luces que recibe con la gracia de unión contribuyen a esto. Y no desaparecen con ésta, sino que por su misma naturaleza son más estables que el sentimiento sobrenatural a quien sirven de apoyo. Estas luces pueden subsistir, en parte al menos, para aclarar el estado de unión. Así es de hecho, ellas dirigen toda la actividad interior del perfecto, que juzga de todo según Dios, que lo ama todo y todo lo busca en Dios» (359). «Si las dos formas de sabiduría o de contemplación que acabamos

den verse además los trabajos de A. Vermeersch y A. D'Alès publicados en *Gregorianum*, cuyos títulos respectivos son: *Le concept de la vie religieuse dans S. Augustin*, p. 92-131, y *Le de agone christiano*, p. 131-146, loc. cit.

de describir fueron conocidas por S. Agustín, la segunda, o sea la forma activa, nos parece reclamar títulos particulares para pertenecerle de una manera propia y peculiar. Es la contemplación agustiniana por *excelencia* (361). Permítanos el autor que distingamos. O se habla de la contemplación que representan, algo así como in actu exercito, las mismas obras de S. Agustín, y en este sentido no tenemos inconveniente en admitir el fallo del P. Cayré; o se trata de la contemplación privativa del espíritu mismo del santo Doctor, y bajo este aspecto, no la contemplación activa sino la unión pasiva con Dios es la que caracteriza toda su vida y explica la misma composición de sus obras. Los rasgos característicos de su doctrina espiritual los reduce el P. Cayré a estos: caridad vivísima, amor no menos intenso a Cristo y a su madre santísima, e incesante contemplación de Dios. S. Agustín trató acaso mejor que todos los de su tiempo, de la maternidad divina de María y de su maternidad espiritual con respecto a todos nosotros.

La segunda parte, o sea los fundamentos racionales de la contemplación, comprende los siguientes títulos. A) El hombre y sus facultades. B) La parte del alma en la contemplación.—Las ideas. C) Efectos de la contemplación sobre las facultades. (331-81).

LAS RETRACTACIONES.—El libro de las Retracciones es, sin duda, la obra de S. Agustín menos estudiada, y una de las que más claramente reflejan su espíritu. Cuando se hallaba ya próximo a la muerte el santo Obispo de Hipona, con plena conciencia de la responsabilidad de sus enseñanzas, coge la pluma para corregir lo defectuoso, desaprobar el error deslizado, completar la expresión inexacta y explicar lo que pudiera dar margen a confusiones. Y emprende este examen de su conciencia científica, ante Dios y ante el mundo, «cum quadam judiciaria severitate»... Y todavía añade: que hace esto con placer; scribere autem mihi ista placuit... Sin duda ninguna que esto es tan grande como el mismo S. Agustín, y es un índice revelador de su inmenso amor a la verdad, de una sinceridad científica nunca superada, y de un desinterés personal y una humildad profundísimos. Si Sto. Tomás hubiera vivido más y dispusiera de tiempo, no dudo que imitaría el ejemplo de S. Agustín en esto, como lo había seguido en tantas otras cosas, dándonos un índice de las proposiciones por él abandonadas, de las que necesitaban algún complemento o explicación, porque de hecho el pensamiento de Sto. Tomás evoluciona de las Sentencias a la Suma, trazando una línea recta, que sólo él nos podría describir con exactitud, como evolucionó el pensamiento de S. Agustín desde su juventud hasta su muerte. Y entonces, estos dos grandes genios de la humanidad, nos hubieran enseñado a todos que el pensamiento es luz, movilidad continua hacia la posesión integral de la verdad, siempre perfectible mientras estamos en esta vida, y por consiguiente, que esos entendimientos que se pegan como os tras a una idea, llevan en sí mismos la señal de su debilidad, y el estigma de su condenación, porque jamás podrán llegar a la perfecta posesión de la verdad, porque no tienen visión adecuada de ella. No saben mirar nada más que por un lado, o por un agujero. S. Agustín se retractaba por que cambiaba, porque se *movía* hacia la verdad, porque tenía una luz intelectual amplia y vigorosa.

El libro de las Retracciones tiene además un valor importantísimo para

conocer la verdadera mente de S. Agustín y cuáles son obras suyas auténticas y cuáles no. Nos revelan también las preferencias de S. Agustín acerca de sus obras, la estima que tenía de cada una de ellas, sus cuidados y atenciones bibliográficas, y otra porción de cosas de mucho interés. El catálogo de sus obras se divide en libros, sermones y homilias y cartas. Entre todas 93 obras en 232 libros, número que el Santo Doctor ignoraba hasta hacer el índice de sus escritos. Las correcciones no alcanzan ni a los sermones y homilias ni a las cartas. Las correcciones llegan al número de 232, tanto como el de libros; de éstas, 167 pertenecen a las obras escritas antes de ser obispo, y las 65 restantes a las que escribió después de serlo, con la particularidad que en las 30 últimas sólo hace *trece* ligeras correcciones. Con mucha verdad pudo decir San Agustín: Ego proinde fateor me ex eorum numero esse conari, qui proficiendo scribunt, et scribendo, proficiunt». Y aquello otro: «videbunt homines quam non sim acceptor personae meae»...

El P. Ghellinck, S. J., trata este interesante tema con gran acopio de datos en el aparte de la *Nouvelle Revue Théologique* (1), que acabamos de reseñar. Es interesante.

EL PORVENIR DE LA METAFÍSICA AGUSTINIANA. —Esteban Gilson es sin duda el que más se ha destacado por sus producciones literarias en este centenario de S. Agustín, consiguiendo hacer progresar verdaderamente el conocimiento del agustinianismo. Con él abrimos este boletín y con él queremos cerrarlo, dando cuenta de un artículo sobre el porvenir de la metafísica agustiniana, publicado en el número extraordinario de la *Revue de Philosophie* (2). Se pregunta el ilustre Profesor de la Sorbona: ¿Se cerrará este centenario de San Agustín con el simple recuerdo de una doctrina pasada, o se iniciará un nuevo período de vitalidad y renacimiento para el agustinianismo? Algunos obstáculos se oponen a esto último. En primer lugar, la filosofía agustiniana parece que no puede satisfacer hoy a nadie; sobre todo después que Descartes declaró a la razón autónoma. Porque la filosofía agustiniana depende en sus orígenes, en su progreso, en sus procedimientos y en su término, de la revelación cristiana. En segundo lugar, la filosofía agustiniana, a diferencia del tomismo, tiene por una de sus notas distintivas el ser un cuerpo de doctrina esencialmente incompleto. «Los que enseñan a Sto. Tomás saben lo poco que deja él a la imaginación de su intérprete. De ahí la extraordinaria estabilidad del tomismo a través de la historia. En él la doctrina ha evolucionado poco, debido a su misma fijeza por su estado de perfección, a la evidencia de los principios sobre los cuales está fundamentada, y al encadenamiento rigurosamente lógico de sus deducciones. En S. Agustín no se puede buscar, ni la perfección doctrinal, ni la organización sistemática de las doctrinas en un cuerpo lógico de ideas y de principios. Y por esto, la historia del tomismo ha sido hasta aquí la historia del pensamiento de Sto. Tomás; en cambio la historia

(1) *Les Retractations de S. Augustin*, examen de conscience de l'écrivain. Tournai etc. p. 20.

(2) *L' Avenir de la Métaphysique augustinienne*, loc. cit. p. 690-715.

del agustinianismo no es de ninguna manera la historia del pensamiento de S. Agustín» (692). S. Agustín tuvo otras preocupaciones y otras necesidades que Sto. Tomás, y no pudo realizarlo todo, sin que por esto desmerezca en nada su prestigio. En tercer lugar, S. Agustín no había hecho más que pensar en cristiano la filosofía de Platón. Hizo esto con verdadero ingenio, pero con un ingenio más intuitivo que sistemático. De este modo, establecidos sus principios, no se para a deducir las consecuencias que los fijan y determinan, dejándonos así una filosofía que, además de incompleta, está expuesta a toda suerte de desviaciones. Es un hecho de experiencia que los agustinianos rara vez son discípulos de S. Agustín, comienzan con él, pero se ven precisados a dejarlo enseguida, porque muchas veces él se contenta con sólo comenzar. En el terreno de la metafísica pura, las solicitudes más peligrosas para la integridad de su misma esencia, son el idealismo cartesiano y el ontologismo, a los cuales ha dado, sin duda ninguna, ocasión, pero que en realidad son contrarios al agustinianismo.

A pesar de estos inconvenientes, el Sr. Gilson opta por una pronta restauración de la metafísica agustiniana. Nosotros hubiéramos deseado que el señor Gilson estuviera en este punto concreto un poco más explícito. Porque si San Agustín carece de un cuerpo perfecto de filosofía, si los principios por él asentados no tienen la determinación y fijeza que les da el desarrollo hasta sus últimas consecuencias, siendo por esta razón el agustinianismo tan propicio a toda clase de desviaciones, como lo prueba la historia de todos los tiempos, si además es tan difícil conocer el verdadero pensamiento del santo sobre los principales problemas de la filosofía, que todavía hoy andan los autores, como sabe muy bien el Sr. Gilson, flotando entre cien interpretaciones distintas; siendo todo esto así, pregunto, ¿qué es concretamente lo que se quiere restaurar? El Sr. Gilson parece decir que el sistema de Sto. Tomás, al que reconoce como legítimamente oficial de la Iglesia, está fundado sobre un empirismo cosmológico, a diferencia del de S. Agustín que lo está sobre un empirismo *psicológico*, y que no hay razón ninguna para dejar en barbecho este inmenso campo de la observación interior que nos ofrece S. Agustín. Pero entendámonos: ¿qué valor concede el Sr. Gilson al edificio levantado por el Obispo de Hipona, sobre el empirismo psicológico de la existencia de la verdad en nuestro espíritu? ¿No ha negado repetidas veces el valor probativo del argumento de la existencia de Dios, fundado sobre ese empirismo psicológico? ¿Piensa acaso el eminente profesor de la Sorbona, que la teoría agustiniana del conocimiento es tan fundada como la aristotélica?

¿O es que cree el Sr. Gilson que el empirismo psicológico no tiene en el sistema aristotélico-tomista toda la realidad y toda la significación que le pertenece? Preguntas son éstas a las cuales hay que contestar concretamente, antes de decidirse por una tesis tan categórica y tan llena de espinas. Todo se lo disculpa al Sr. Gilson su espíritu amplísimo, que quisiera que por todas partes el hombre encontrara caminos abiertos, que le condujeran a la posesión de la verdad.

Nadie tanto como nosotros puede desear una intensa restauración del pensamiento agustiniano. Sto. Tomás está siempre al lado de su maestro S. Agustín. Nunca semejante restauración puede ser nociva para Sto. Tomás, sino todo

lo contrario. Pero no es precisamente en la filosofía donde más se hace sentir la necesidad de este nuevo período de vitalidad.

A pesar de que no estamos de acuerdo con el fondo de este artículo, debemos advertir al lector, que el Sr. Gilson es de los autores que siempre enseñan algo, y que en este artículo se puede buscar un fino análisis del entronque del cartesianismo y ontologismo con el agustinianismo, al mismo tiempo que sus fundamentales y esenciales divergencias.

FR. M. CUERVO.

Salamanca.

CRONICAS CIENTIFICO-SOCIALES

ESPAÑA

EL *régimen parlamentario*, con sus Cámaras excesivamente numerosas, formadas de tropel y por medio de un sufragio que se empeña en ser universal e inorgánico (en cuanto que no son llamadas y no votan las asociaciones profesionales u organizaciones, sino los individuos), y con una influencia e intervención decisivas en la vida de los gobiernos o del poder ejecutivo, propende a formar una *conciencia política* «sui generis» en los que en ella actúan de una manera habitual más o menos permanente; dato que nos importa mucho tener en cuenta para poder apreciar y enjuiciar con exactitud aleccionadora los acontecimientos que se desarrollan a nuestra vista.

No es la simple y natural progresión del fenómeno elemental que se verifica en cada uno de los individuos que vivimos en sociedad, por el que nos sentimos al par que individuos con nuestra propia personalidad, con nuestras intimidades de pensamiento y de acción, ciudadanos *ligados* con nuestros semejantes y con la *profesión* que se desempeña, mediante *compromisos*, convencionalismos, modas, corrientes de opinión, prejuicios, tópicos, con todo lo cual se forma un *tipo mítico*, una personalidad externa que también discurre, actúa y adopta *gestos* y pretende sobreponerse a nuestra individual personalidad, con la cual se halla muchas veces en pugna y desacuerdo, y sirviendo otras para robustecerla o hacerla valer; no es simplemente lo de *la conóniga bien y la cabilda mal*, del cuento, que tan bien refleja el ser y el contenido y las características de la *psicología individual* y la *colectiva*, y que nos es tan indispensable conocer y distinguir para actuar con acierto y eficacia en la vida pública con nuestros principios morales y religiosos. El Parlamento, como forma o institución política, es la elevación a potencia de todo eso, y *algo más*. La misma forma teatral en que están contruídos los edificios, con sus *escenarios y galerías*, contribuye a que se dé con los políticos parlamentarios el caso que sagaces observadores han notado en algunos cómicos: que, a fuerza de representar diversos papeles de extrañas y, a veces, fantásticas personalidades, han llegado a perder la propia, total o casi totalmente, y adoptan en circunstancias que son o se creen análogas el *gesto*, la orientación y la actitud que suponen adoptarían los héroes o heroínas que un día representaron en las tablas en medio de grandes ovaciones.

El Parlamento es un escenario de demasiadas resonancias; es un órgano desproporcionado a su función de indagar y fijar el texto legal y fiscalizar los actos del poder ejecutivo; propende a crear un mundo aparte, un estado dentro del *Estado*, un tumor gigantesco, que absorbe excesivamente las atenciones y preocupaciones del Gobierno, que debiera emplear totalmente en la diligente actuación administrativa; es, en fin, una escuela permanente y casi siempre funesta de teatralería y comicidad, aunque también palenque de lucimiento de todas las galas del espíritu, con lo que no se compensan ciertamente las morbosidades a que da lugar. Y no es que seamos, ni se deba ser, enemigos del Parlamento o del régimen parlamentario en el sentido de preferir un Poder absolutista, dictatorial, unipersonal o pluripersonal, que excluya toda intervención obligada y decisiva de los gobernados, de todos los ciudadanos, de los poderes sociales debidamente organizados, para que las palabras *pueblo*, *opinión pública*, *masa general del país* y otras semejantes de que tanto usa y abusa el político o el publicista parlamentario, dejen de ser maravillosas y detonantes oquedades, para convertirse en concretas y vivas realidades; sino que la Cámara o las Cámaras deliberantes, cuantas sean necesarias, sean verdaderas *selecciones* de hombres de gobierno, de experimentadas eminencias administrativas, y se parezcan más al austero gabinete del investigador que al espléndido y alucinante aparato de un coliseo o de una plaza de toros en día de gala. Esclavos del público que allí va a divertirse o a vociferar, ¿qué valor tienen para la vida los gestos, las actitudes de los cómicos o de los políticos parlamentarios a lo clásico, cuando se aísla de los actores de su respectivo ambiente espectacular? ¿qué queda, qué hay de interés y de substancia en esas gesticulaciones que sólo responden a estados artificiosos de la galería circundante (periodismo, abogadismo, ateneísmo, juegos malabares de ingeniosidades y sutilezas jurídico-literarias), en orden al bien público y al buen gobierno de la nación, embarazados y obstaculizados uno y otro en el bosquejo parlamentario de tantas distinciones, divisiones y disidencias, como en los peores tiempos de Bizancio y de la decadencia de la filosofía escolástica?

Y todo para velar, para ver de justificar el *santo* afán de gobernar, de ocupar el Poder y distribuir las funciones de gobierno entre los *amigos* que más ayudaron desde la consabida *galería* o del público bobalicón cercano a ella. Salvas excepciones de algunas personas y doctrinas, así se nos presenta el panorama político en estos dos primeros meses del año de gracia de 1931, después del intento revolucionario de mediados de diciembre que reseñamos y enjuiciamos en la crónica anterior. No hay hoja de parra que pueda cubrir tantas vergüenzas, aunque parece que vamos camino del fin. *Post nubila, foebus*.

LA NUEVA CRISIS Y EL NUEVO GOBIERNO.

El Gobierno que sucedió a la Dictadura del general Primo de Rivera, traía una papeleta muy difícil de interpretar con acierto. Había de dar una cierta satisfacción a todos los violentos y apasionados odios que se suponían acumulados en el ambiente público contra los dictadores y su obra, por excelente que ella fuera; había que rendir tributo al principio *liberalesco* o *liberaloide* de que *todo ruido callejero es opinión* y que toda opinión, por

absurda y disparatada que sea, debe ser respetada, tutelada y favorecida al igual que toda otra doctrina y tendencia de irreprochable verdad, y, por otra parte, había de mantener y procurar el bien nacional, tan vigorosamente renacido e incrementado por las reformas dictatoriales, aunque lesionasen algunos intereses y contrariasen opiniones y normas políticas tenidas por definitivas.

De ahí la política de todo un año del general Berenguer, de tira y afloja, calificada por los dictatoriales de excesivamente liberal y condescendiente, y por los liberales y revolucionarios de excesivamente dictatorial y tan mala o peor que la anterior, y que a nosotros nos ha parecido *la única posible* para demostrar hasta la evidencia que habían sido muy pocos los indignamente llamados *indignos siete años* para curar del morbo *liberalesco o liberaloide* a esos cuantos centenares o millares, si se quiere, de sedicentes intelectuales, abogados, periodistas y mohatrereros de toda laya, que toman la Política como un campo de experimentación para sus quimeras o concupiscencias, y que siguen obstinados, tenaces e incorregibles en su afán de embarullar y perturbar la vida pública, ya echando mano de los *infelices* estudiantes para alterar del modo más bochornoso la vida de todas las Universidades; ya acudiendo a las masas obreras para provocar huelgas injustificadas y motines callejeros; ya apelando a los soldados ignorantes y a los oficiales sin guerra, ganosos de ascensos, sin vacilar ante el derramamiento de sangre; ellos, los que no quieren la intromisión del elemento militar en la vida civil; ellos, los que calificaban a Primo de Rivera y Berenguer de soldadotes; ellos, los que exaltan *la libertad* para condenar toda *violencia*. El pueblo español es demasiado perspicaz para soportar tamañas contradicciones y demasiado serio y demasiado irónico para no calificar en su fuero interno, y aun en el externo, esas alborotadas actitudes como se lo merecen sus promotores. Gracias que es también excesivamente compasivo.

De no aceptar una indefinida y cerrada Dictadura, cosa que nadie ha defendido ni defiende, a no ser como un remedio de urgencia para extirpación de enfermedades colectivas, más o menos profundas y duraderas, era obligado ir creando aquellos órganos de intervención política por los que la nación ha de hacerse de alguna manera partícipe de la *Soberanía*, a fin de que ésta, encerrada en una sola persona o institución, no degenerase en *Tiranía*, y se libre igualmente de la *Anarquía* demagógica a que habíamos llegado el año 23; y era, asimismo, obligado dar una permanencia a estas reformas preparando una nueva Constitución, la que fuese, para reemplazar la del año 76 por inadecuada a las nuevas realidades y por no haber podido evitar los desórdenes y corruptelas que hicieron necesaria la Dictadura.

Y el Gobierno de Primo de Rivera convocó a una *Asamblea Nacional*, que funcionó dos años, y presentó a ella un proyecto de *Constitución*. A entrambas cosas hicieron guerra sin cuartel todos los enemigos de la Dictadura, sin tomarse la molestia de colaborar con ella para mejorar sus proyectos o reemplazarlos con otros más excelentes. Gran parte de la antigua oposición a la Dictadura formó el Gobierno que la sucedió o colaboró con él, siendo una de sus finalidades principales la del restablecimiento de lo que se llamaba *normalidad constitucional*, convocando a toda la nación a Cortes parlamenta-

rias con el máximo de garantías para que España entera expresase su voluntad, cohibida y tiranizada, al parecer, por el Gobierno de los dictatoriales. Durante todo un año, el general Berenguer, con tenacidad y constancia a toda prueba, fué preparando esta labor tan necesaria como difícil de recoger el pensar, el sentir y el querer auténticos de la nación, sin engaños ni coacciones, para que la *Democracia* verdadera sea una realidad, en la medida de lo posible, y no un banderín de enganche para charlatanes y vividores o cerebros excesivamente imaginativos. Se trató de implantar el *carnet de identidad*, que debiera llevar todo ciudadano, para evitar tantos timos y canalladas como se perpetrán a la sombra del anonimato; se depuró el *Censo electoral*; se aceptaron e implantaron otra porción de medidas de garantía que satisficieron a casi todos los políticos, aunque éstos preparaban los bolsillos, con harto dolor, viendo que *el Pueblo*, tan cacareado por ellos, como asiento de la *Soberanía* (al que se iba a apelar en última instancia para *resolver* el intrincado problema político), afilaba las uñas con no disimulada algazara y socarronería para tendérselas al candidato que más ofreciera en metálico, en especie o en promesas, teniéndole muy sin cuidado la retórica jurídica con que le atolondraban la cabeza.

Con todos sus defectos y mientras no aparezca otra cosa mejor, el sufragio universal, aun el inorgánico, es un medio o un recurso para salir del círculo vicioso y de hierro en que se ve un Gobierno cuando encuentra gastados o inseguros los instrumentos cooperadores de su mando. De una manera o de otra, con mayor o menor extensión, esta apelación a la masa de la nación siempre se ha empleado en los momentos difíciles aun por los monarcas absolutistas (Cortes de Carlos V antes de la revolución de las Comunidades, Estados Generales de Luis XVI) o por el mismo pueblo al encontrarse huérfano de autoridad (Juntas provinciales, Junta Central y Cortes de Cádiz, cuando nuestra guerra de la independencia contra Napoleón); razón por la cual era y es de necesidad ordenar, reglamentar y fijar el ejercicio normal y más o menos periódico del sufragio popular. Esto nos parece indiscutible; esa incomunicación absoluta, esa línea divisoria infranqueable entre Poder público y Nación nos parece sencillamente absurda e insoportable. Por incompetente, atropellada y fácil a la sugestión del error político que supongamos a la masa general del país, siempre ha de encontrarse en toda ella una percepción media de la verdad, una bondad media y una cierta sinceridad por donde el Jefe del Estado y los hombres políticos pueden orientarse para la renovación y el acierto.

Era y es este el argumento que empleamos cuando dialogamos con ciertas buenas gentes de algunos partidos de extrema derecha, impertérritamente ilusionadas con ciertas explicaciones y ciertas fórmulas que llevan más de un siglo de infecundidad. Nunca puede ser hoy, en esta edad, y particularmente en España, tan omnipotente y tiránico un Gobierno de Madrid, que tenga metidos en un puño a todos los españoles para hacerles votar como él quiere, leer los periódicos que él quiere y tener las ideas y costumbres que a él le dé la gana. Si, pues, una y otra vez hay pocos concejales y pocos diputados provinciales y pocos diputados a cortes y pocos senadores de tal o cual matiz político de ciertos partidos de derecha, hay que convencerse de que es porque hay algo o mucho en esos partidos derechistas que no gusta, que repele, que no *cuenta*, en

una palabra; y si esto mismo ocurre con determinados periódicos y revistas y asociaciones e ideas (fuera de las doctrinas dogmáticas y morales del Cristianismo, cuya oposición de parte del mundo hemos de dar por descontada, sin que esto disminuya o anuble su verdad y bondad absolutas), hemos de convenirnos de que *la falta*, si la hay, no está en el público sino en la *manera* de dirigirse a él y en la calidad de las cosas que se le ofrecen a su libre elección.

Y esto, no le demos vueltas, corre también para cualesquiera otros sectores aunque sean de izquierdas.

Indudablemente este plebiscito nacional habría de ser, y lo será, interesantísimo, después de los siete años de abstinencia forzosa, de régimen higiénico y hospitalario, y dado el grado de ansiedad y efervescencia política a que se ha llegado en este último año, incluso en aquellos sectores de opinión más asqueados de las antiguas jornadas electorales, bien por principios de doctrina o por no haber salido muy satisfechos de todas ellas.

Lo que sí se ha logrado plenísimamente en estos doce meses de ensayos y preparativos políticos, es una incontestable justificación de la Dictadura de Primo de Rivera (y de su escasa duración), aunque no de todos sus actos; justificación por parte del mismo Gobierno que la sucedió, porque hubo de acudir a los mismos medios y procedimientos de coerción, de disciplina y castigo de los *energúmenos de la libertad*, en todas sus manifestaciones, y justificación por parte de estos últimos, porque, saltándose a la torera la valla de la *legalidad* y haciendo trizas el *sentido jurídico* de la vida, acudieron a la *rebelión militar y de masas* con efusión de sangre, como no sucedió con el golpe de estado de Primo de Rivera; de tal suerte que si claman por *responsabilidades*, en nombre de las cuales, como argumento supremo, enarbolan la bandera de *revolución* total de las instituciones, tienen que envolver en ellas al Gobierno que acaba de caer y tienen que envolverse a sí mismos como encartados en los mismos delitos, como aquel alcalde que hubo de multarse a sí mismo, y si quieren *amnistia o indulto* han de extenderlo por lógica ineludible a la Dictadura, al Gobierno Berenguer y al mismo Rey, al que en la repugnante prensa clandestina están combatiendo de la manera más infame y repulsiva (puesto que el agredido no puede defenderse) y como no cuadra al noble e hidalgo carácter español, que reacciona visiblemente en sentido contrario, como reaccionó de modo insospechado ante el cadáver de Primo de Rivera contra todos los que se ensañaron con él en vida y aun después de morir.

EL RETRAIMIENTO ELECTORAL. Todo el mundo creía, pues (y el Gobierno lo daba por descontado), que todas las llamadas izquierdas, que todo el liberalismo en pleno se apresuraría a presentarse a las elecciones generales, tan deseadas para demostrar, que *la opinión*, que *el pueblo*, que *la conciencia y la soberanía nacionales*, estaban por la disminución o abolición de la monarquía, por la república y hasta por el comunismo. El clamor general de la prensa levantisca y del consabido grupo de abogados, intelectuales y ateneístas durante los muy dignos siete años y durante los primeros meses del Gobierno Berenguer era de *elecciones, Parlamento y Constitución* a toda prisa. Y cuando a este clamoreo contestaba *El*

Debate que, por mucha celeridad que se diese al asunto, no podrían aquéllas convocarse hasta fines de año, eran de ver las protestas y aspavientos de toda la caterva democrática y electorera.

Pero ocurrió la intentona revolucionaria de mediados de diciembre que fracasó estrepitosamente, porque ni militares ni obreros respondieron como se esperaban, *ilusionados*, los dirigentes de la revuelta. Al parecer, falló todo, porque fallaron *los de Madrid*, obreros y soldados, que era donde se creían que había más *ambiente revolucionario* a juzgar por la gran prensa de *deformación* que se venían tragando como pan bendito todos los pazguatos de provincias (salvo los Sindicatos Libres de Barcelona), que fueron los que se lanzaron a la calle a sufrir las consecuencias de la aventura, mientras los señoritos madrileños estaban muy tranquilos en sus casas, en su trabajo o en sus cuarteles. No hay que decir que la rabia y el furor de estos pobres provincianos contra los causantes de la defección de Madrid estalló en todas las formas de la iracundia y el odio, cebándose principalmente en los *dirigentes socialistas*, a quienes ponían en el dilema de: *o cobardes o traidores*, que se les lanzaba al rostro a toda hora. Indudablemente, el Socialismo español había llegado al callejón sin salida de su táctica *medio colaboracionista y medio política y revolucionaria*, que con su doctrina y con su propia presencia en la escena del Obreroismo venían denunciando los Sindicatos Libres desde el año 14, fecha de su fundación en su primera fase.

Según nuestros informes, tan profundo, tan extenso y trascendental fué el escándalo del *socialismo madrileño*, que se ordenaron investigaciones para depurar *responsabilidades*. Incluso intervinieron investigaciones extranjeras. Con ocasión de ellas «un miembro destacado del partido socialista» hubo de escribir a un periodista extranjero una carta, que *El Sol* publicó el 11 de febrero, con el objeto de darle una explicación de lo sucedido, que queda tan obscuro y tenebroso como antes, y de la cual vamos a copiar los primeros párrafos:

«Estimado amigo: Sin ningún género de duda puede usted asegurar en su libro que las organizaciones del partido socialista y de la Unión General de Trabajadores de toda España han secundado el movimiento que se les ordenó, confiando en que serviría para establecer la República.

«Lo de Madrid tiene la siguiente explicación: Aquí deberían haber sucedido tales cosas antes de las ocho de la mañana, hora de comenzar a trabajar, que todo estaba preparado para secundar, como era la orden, lo que habría surgido, de carácter militar. ¿Por qué no surgió? Eso no lo sabemos. Pero al no surgir, los comisionados, la masa general, no hizo huelga porque no era un paro general, sino una revolución militar, secundada por el elemento civil, lo que se había preparado. *No hay, pues, defecciones ni vacilaciones*. Nosotros quisimos declarar la huelga por la tarde. Se ordenó así. Pero ya no hubo medio de que fuera general ni fué posible que la orden llegara a todas partes, etc.»

Los republicanos, nos consta, rechazan enérgicamente casi todas las afirmaciones arriba consignadas a partir de la que supone que «antes de las ocho de la mañana, hora de empezar el trabajo o la huelga, habían de suceder cosas de orden militar». Insisten en afirmar que lo primero era la huelga gene-

ral, como más fácil, más impresionante y más favorable al barullo, revuelta o revolución que se quería producir.

Por eso los socialistas madrileños, excesivamente abochornados y hasta amenazados de muerte algunos de sus dirigentes, sentían vivamente la necesidad de lavar aquella mancha y esperaban con ansia la ocasión de dar una nota aguda de revolucionarismo que se oyese en toda España y aun fuera de ella.

Esta ocasión se les presentó cuando era ya inevitable la convocatoria de Cortes ordinarias (R. D. fechado el 7 de febrero) para el 25 de marzo, debiendo celebrarse las elecciones generales de diputados el día primero de ese mes. La *Agrupación Socialista Madrileña*, que venía celebrando sesiones muy borrascosas desde los últimos días de enero, acordó el 30, por 258 votos contra 34, proponer al Congreso Nacional socialista «que el partido socialista obrero de España debe abstenerse de concurrir a las elecciones generales anunciadas por el Gobierno, facultándole para que *los demás partidos de izquierda den su adhesión a la proposición que informa esta propuesta*, como igualmente para *adoptar, en caso contrario, la resolución que más convenga a los intereses del partido*». Como se ve, la negativa a concurrir era terminante, pero aún se dejaba una puerta de escape condicionada a la actitud de las otras izquierdas. Siempre mirando a lo que hacen *los otros, a la galería*. El día 3 se reunieron *conjuntamente* los Comités ejecutivos del *Partido Socialista* y de la *Unión General de Trabajadores* para dictaminar sobre el mismo punto fallado ya por la Agrupación de Madrid. La resolución manifestada al día siguiente por el Sr. Besteiro, presidente de ambos organismos, fué que votaron por la abstención 50 y en favor de concurrir a las elecciones 4.

¿Habéis visto alguna vez volar a un can por calles y plazuelas, asustado por el ruido del bote de hojalata que traviesos chiquillos le ataron al rabo? ¿y no os habéis fijado en la tremolina de bestias y hombres, palos alzados, gritos y rebuznos, cestos por el aire y mesas que ruedan por los suelos, si el desgraciado can se mete por un ferial en día de mercado concurrido?

Pues algo parecido ocurrió en el ferial de la política española durante la primera quincena de este loco febrerillo. Se alborotó el cotarro; empiezan las palabras gruesas, los gritos sonoros, las arengas tribunicias, los gestos gallardos y las actitudes heroicas y sublimes; todo provocado por la travesura de unos rapazuelos. Siempre mirando a la galería y al *efecto* dramático o de ruido que se quiere producir.

Descontado el abstencionismo de los diversos partidos republicanos, catalanes y castellanos, alguno de los cuales como el republicano-socialista de Marcelino Domingo, siempre se mostró enemigo de las elecciones antes de verificarse *la revolución*, faltaba la danza en todos los demás sectores, constitucionalistas, reformistas, liberales clásicos, etc. Aquí es de ver la agudeza, el ingenio maléfico para encontrar una brizna de distinción, un matiz de divergencia, un puntito en la región de *los posibles* para destacar la personalidad o justificar la *postura* más conveniente a fines y móviles no siempre claros. Los constitucionalistas y reformistas se *abstentían* porque se convocaban Cortes ordinarias y ellos propugnaban *Cortes constituyentes*, con merma transitoria de las *facultades del rey*, en tanto la nación y las mismas Cortes se pro-

nunciasen por la república o la monarquía y la naturaleza de ésta. Posición ambigua sobre la forma de gobierno, muy propia para un filósofo o teólogo, pero falaz e inconcebible en un político de acción.

Por boca del Conde de Romanones, los liberales monárquicos manifestaron que «mientras haya una fuerza política organizada, que no sea netamente conservadora, dispuesta a luchar en las elecciones que se avecinan... el deber de los liberales monárquicos es el de tomar parte en los comicios, a fin de procurar la pronta constitución de un Parlamento», y abogando porque estas mismas Cortes que se iban a convocar acordasen la convocatoria de otras de carácter constituyente (nota del 31 de enero).

Los conservadores y los regionalistas de Cambó (cuyas notas sucesivas a las de que hablamos en la crónica anterior, han continuado derramando torrentes de luz y de buen sentido sobre la política española del momento) mostraron también su conformidad de ir a las Cortes, sobre todo después de acordadas las garantías de libertad y sinceridad que concretamente habían pedido los regionalistas catalanes. Sobre este punto decía *La Veu de Catalunya* del 2 de febrero:

«Con la misma sinceridad que dijimos que lamentábamos la política de regateo en las garantías de legalidad electoral que parecía adoptar el Gobierno ante las demandas concretas que le habían sido formuladas, hemos de reconocer hoy que la nota oficial del último Consejo de Ministros demuestra la buena voluntad del Gabinete en este aspecto, y es, por lo tanto, satisfactoria».

Y añadía:

«Nosotros creemos que todos los partidos políticos que de buena fe quieran que las elecciones inminentes sean auténticamente la expresión de la voluntad del país, tendrían que haber imitado nuestra conducta y pedir todas aquellas garantías legales que juzgaran necesarias para la libre emisión de sus actos. Hablar sólo de retraimiento y abstención sin decir en qué condiciones creerían garantizada la legalidad de las elecciones, es obra simplemente negativa y destructora del orden democrático.

Fracasó totalmente en diciembre la tentativa revolucionaria, y sin pedir concretamente las garantías de legalidad electoral que creen necesarias, abstenerse de participar en las elecciones anunciadas, no puede significar otra cosa que el miedo a ponerse en contacto con el cuerpo electoral».

Pero faltaba el Sr. Alba, el desterrado voluntario durante la Dictadura, ídolo o esperanza de las izquierdas hasta el momento en que se celebró la entrevista de París con S. M. el Rey, hombre de gran talento y clarividencia como el Sr. Cambó, pero a quien, como a éste, falta un cierto ambiente de confianza y de calor moral. El Sr. Alba, residente aún en París, en una extensa nota publicada el día 10 y después de largos y agudos razonamientos, también *se abstiene* de ir a las Cortes.

«No puedo, dice, no debo cooperar, no siento deseo alguno de hacerlo, a las elecciones convocadas por el Gobierno Berenguer. No esperarían de mí otra conducta los que me leyeron en junio, ni los que en la intimidad me han oído desde entonces muchas veces». «No creo que respondería a ellos, ni serviría a mi patria, prestándome a

colaborar con desgana en un Parlamento así preparado y convocado, y del que por lo mismo ningún fruto provechoso espero para la pacificación y la normalidad de la vida española. *Sin los republicanos, sin los socialistas, sin los constitucionalistas, sin la nueva generación intelectual, que representa en nuestro país, como en todos, el espíritu de renovación más o menos vehemente, y atropellador a veces, pero indispensable para el progreso en las ideas, en los hombres y en los procedimientos ¿qué van a ser esas Cortes, digan lo que quieran las notas o los decretos ministeriales, entregados por entero al soliloquio de los cuadros de algunos de los partidos monárquicos históricos?*»

Poco antes había dicho una gran verdad y había caído en la más funesta ilusión de casi todos los políticos y Gobiernos españoles, germen de las más abyectas corrupciones personales y públicas, contra cuya causa y cuyos efectos sólo un gran político español, D. Antonio Maura, quiso reaccionar cuando en su gloriosa caída de Octubre de 1909, vió todo el cieno y podredumbre que se ocultaba en los bajos fondos de la vida política española.

La gran verdad es esta; verdad objetiva, conveniente a izquierdas y derechas:

«Hay que encaminar, dice el Sr. Alba, las aguas alborotadas hacia cauces normales de opinión y de derecho. Hay que evitar nuevas, seguras efusiones de sangre. Hay que vivir y luchar como viven y luchan todas las grandes democracias. Un Estado no puede soportar la alternativa crónica de la conspiración y la represión. Hay que entregar a los ciudadanos la clave de su propio destino, en vez de buscarla, unos u otros, en la simpatía de ciertos generales, en el concurso de los regimientos o en el amparo de la Guardia civil.

Y la grande y funestísima ilusión es la de creer que pueden llegar a ser leales y sinceros *colaboradores* de toda buena obra de Gobierno aquellos grupos o partidos políticos o sociales que se proclaman por principio y por táctica *revolucionarios* o sea contrarios en absoluto a las formas políticas y sociales vigentes. La *promesa de colaboración* en los *revolucionarios* y la *esperanza* de la misma en los *gobernantes* no puede ser sino a base de *mercedes y favores*, o sea de una sórdida corrupción que sólo puede beneficiar a los individuos que se entregan a ella, mas no a la nación ni a los Gobiernos que descienden a ese nivel.

Fundado en unas palabras del «Mensaje de los republicanos españoles al pueblo francés», que firma el Sr. Lerroux y en que el jefe republicano lanza la consabida pompa de jabón, «si un Poder cualquiera llamara al pueblo a las urnas, si por medio del sufragio universal el país designara los representantes encargados de elaborar una constitución, *la revolución, que hierve, amenaza e irresistible en las entrañas de la nación, sería automáticamente conjurada*», el Sr. Alba entona esta romanza o requiebro, flor de la eterna ilusión, que, pocos días después, había de ser deshojada en las rejas de la Cárcel Modelo de Madrid:

«¿Qué garantías, pregunta el Sr. Alba, necesitan los republicanos y los socialistas españoles para acudir a unas elecciones? Convocadas éstas en condiciones como las he trazado, y que excluyan en absoluto la posibilidad de una superchería, *renunciarían, según parece lógico*, y se desprende de las frases del Sr. Lerroux, al empleo de la

conspiración y de la violencia para imponer una solución política, que ha de brotar—yo así lo pienso también—«sea lo que sea», del voto de los electores, no del pronunciamiento ni de la Dictadura, conservadores o revolucionarios, a la italiana o a la rusa? Sólo si los republicanos y los socialistas no dieran ni aceptaran fórmula ninguna para la lucha legal; sólo si ellos proclamaran en público su adscripción exclusiva a los procedimientos revolucionarios, creería yo en *semejante absurdo*, y en el *retroceso de cincuenta años a la teoría consiguiente de los partidos legales e ilegales*».

Pues con todo el absurdo y el retroceso y la ilegalidad que supone el ser honradamente consecuentes con sus respectivos *principios revolucionarios*, los republicanos y los socialistas, con sus palabras expresas y su conducta pública, como luego veremos, siguen firmes en sus propósitos de revolución violenta.

El lector irá observando, cómo los magnates políticos, lejos de fijarse en la objetividad de los problemas nacionales para seguirlos directa y ahincadamente sin otras consideraciones que perturban, toda su preocupación es mirar a los restantes grupos políticos y a sus caporales respectivos para ver qué hacen, qué piensan o cómo gesticulan ante la consabida *galería* para ellos hacer otro tanto y ver quién gobierna o engaña a quién.

El gesto del Sr. Alba asustó al Sr. Conde de Romanones, hombre sinceramente monárquico, pero muy ducho en todas las marrullerías liberalescas y muy preocupado siempre de que nadie le lleve la delantera en cuestión de fraseología radical.

Se puso al habla con el Sr. Cambó (porque la *política catalana*, aun la radical, se ha *centrado* definitivamente en Madrid, y es este uno de los más valiosos frutos y merecimientos de la Dictadura) y otros jefes liberales, y decidido como estaba para ir a las elecciones, manifestó el día 13 al Gobierno que de ir a las Cortes había de ser «únicamente para pedir en ellas la convocatoria de otras Constituyentes y la disolución de las que se elijan en marzo». Los *constitucionalistas* o *constituyentes*, los abogados de las sutilezas jurídicas, iban de triunfo en triunfo. Toda la *galería* estaba alborozada; había ruido y emoción; vibraba el espíritu público, y era necesario, costara lo que costase, *ir a la paz y la concordia de los espíritus* con las mayores amplitudes y generosidades.

CAÍDA DEL GOBIERNO.

El Gobierno Berenguer presentó la dimisión al día siguiente, sábado, 14 de febrero, empezando el mismo día las consultas. Como dijera en cierta ocasión D. Antonio Maura, «debían gobernar los que impedían gobernar». Y ese fué el criterio sapientísimo del rey y de la mayoría de los consultados. Constitucionalistas, reformistas y monárquicos que, o dudan de la monarquía y de lo que representa, o la creen ineficaz o en crisis irreparable, si no se cuenta con los republicanos y socialistas, fueron invitados a formar Gobierno, con el máximo de facilidades y garantías, incluso para las consabidas *Cortes Constituyentes*; pero, en una u otra forma, y después de las mayores humillaciones y desengaños, cual el de la visita a la Cárcel para invitar a republicanos y socialistas a que participasen en el nuevo Gobierno, tocándose en este caso lo

sublime con lo ridículo, *todos fracasaron estrepitosamente*, envolviendo en este fracaso *todo un sistema político*, todo un sector de opinión *oposicionista*, selvático e infecundo, admirablemente descrito por el Sr. Alba en los últimos párrafos transcritos de su nota, puesto que no admite ya otro procedimiento político que la *revolución violenta*, en la que debe *estrellarse o vencer*. De esto conviene que todo el mundo se dé perfecta cuenta para proceder en consecuencia. El rey de España, el jefe del Estado español, yéndoles de la mano y para que los repetidos ejemplos de Inglaterra, Bélgica, Dinamarca y Escandinavia no señalasen a España como una excepción para los avances y las reformas sociales, fué el que *exigió*, nos consta, *que entre los ministros del nuevo Gobierno nacional figurasen republicanos y socialistas*, para que aportasen sus fórmulas de salvación para España y presenciasen si habían o no habían desaparecido *los obstáculos tradicionales*. ¿Qué más se le puede pedir al rey y a la monarquía?

Este rasgo valiente y atrevido del rey, desafiando en plena legalidad a sus adversarios, y retirándose éstos, los ha muerto y deshecho moralmente, y ha resuelto *definitivamente* la crisis (en cuanto puede haber cosas definitivas en política) y de la manera más acertada y satisfactoria, como ha reconocido casi unánimemente la Prensa mundial, que tuvo por muchos días fijos sus ojos en los trascendentales acontecimientos de España. Ese ambiente *européo* o mundial, con el que la Prensa y los sectores de izquierda, han querido abochornarnos y casi asfixiarnos y gobernar a España, se ha mostrado completamente adverso a las fuerzas y elementos revolucionarios y avanzados, y enteramente simpatizante con el rey y las derechas españolas. *El Debate*, *A B C* y otros periódicos, amplísimos en los resúmenes elogiosos de la Prensa extranjera han desafiado a los contrarios sobre el modo de evadirse de ese plebiscito de tanto peso. Repetimos que, hoy en España, la Prensa de derechas es ya de más vuelos, de más amplitud y de más lectores que la Prensa de izquierdas.

GOBIERNO DE CONCENTRACIÓN MONÁRQUICA.

Fracasados los intentos de un Gobierno de izquierda que incluyese republicanos y socialistas, era natural y obligado que se formase uno de amplia concentración monárquica pura, en el que entrasen los primates de los antiguos partidos, ya envejecidos unos y otros, para ver de renovarse en un último esfuerzo, o transformarse en otros nuevos más adecuados a las realidades presentes en tanto no se modifique el mismo régimen, de forma que no sean precisos o no sean posibles semejantes *partidos* de ideas, viniendo en su lugar las grandes agrupaciones profesionales de intereses con su correspondiente representación corporativa. Y así fué, que en la noche del miércoles 18, luego de generosas gestiones del ilustre D. Juan La Cierva, modelo de políticos que anteponen el bien de la Patria al interés de partido (por cuyo criterio colaboró en la Dictadura), quedó acordado el Gobierno de concentración de jefes (sistema menos malo al que se ha llegado ya en Francia y Alemania, y que, aunque no pueda presentarse como modelo, lo preferiríamos para adelante), pudiendo jurar sus cargos los ministros el jueves, 19, por la mañana. Al día siguiente el Gobierno publicaba su *declaración política*, en la que anunciaba, recogiendo todas las aspiraciones de los diversos sectores

monárquicos y aun de los constitucionalistas, la firme voluntad de ir primero a las elecciones de Ayuntamientos, luego a las Provinciales y últimamente a las de Cortes «en funciones de *Constituyentes*, con su labor propia de *Cortes ordinarias*». La Constitución del año 76, que varias veces calificamos de inadecuada, va a reformarse conforme a nuevos postulados de la vida, como había intentado la Dictadura. De nuevo va a discutirse todo lo divino y todo lo humano. El espíritu público se halla en una gran actividad.

LA ESCISIÓN SOCIALISTA. Ante esta nueva actitud, nuevos cabildeos de los partidos políticos para fijar su conducta. Esta vez, con toda claridad planteados los términos del dilema, o *colaboración* o *revolución*, los Comités nacionales del *Partido Socialista* y de la *Unión General de Trabajadores* reunidos el día 22, hacen pública la *crisis interna* que venía padeciendo el Socialismo español y que nosotros hemos denunciado tantas veces para proceder en consecuencia. Los principales dirigentes de ambos organismos entienden que *deben concurrir a las elecciones que se avecinan, incluso las de Cortes y colaborar en ellas* por ser constantes y no poder interrumpirse los servicios que de esta manera prestan a la clase trabajadora, cosa que puede eludir un partido puramente político, como el republicano. La inmensa mayoría de delegados y representantes votaron en contra de ir a tales elecciones y tales Cortes monárquicas, a no ser a las municipales y provinciales (sin duda para probar fortuna y ver luego), con lo cual se produjo la *dimisión fulminante* del Presidente del Partido y de la U. G. T., Besteiro, el Secretario del Partido, Saborit, y el Presidente de la Casa del Pueblo, Gómez, con otros tres más, entre ellos Ovejero, catedrático de la Central. Los diversos partidos republicanos también han acordado abstenerse en la misma forma que los socialistas.

Esto indica que las masas obreras de matiz socialista, por mayoría, están decididas a ir a la revolución violenta con los demás sectores políticos y sociales extremistas, como son los republicanos, los comunistas y los anarco-sindicalistas, y que irán a ella en el momento que juzguen oportuno.

Y también indica lo que nosotros venimos predicando incesantemente; que no hay manera de evitar la revolución, las revueltas o los motines callejeros, que lo mismo da, sino por una *legislación social* amplia, generosa, eficaz, como la que está iniciada, pero que se interrumpe, se mixtifica y se elude hasta el punto de anularla en la realidad; porque, cuando esa política social y esas reformas sociales se llevan adelante sin contemplaciones, *la masa obrera responde en general*, al recibir el obrero la caricia de los beneficios en sí mismo y en su hogar. Esta escisión profunda que acaba de verificarse en el Socialismo español, que los propios interesados de uno y otro bando tratan de atenuar y disimular, revela la gran verdad que acabamos de estampar sobre la eficacia conservadora y pacificadora de las reformas sociales en la masa obrera y el mundo de posibilidades que se abre a la actividad social y obrerista, despojada de todo matiz político. Esos hombres (sin que ahora nos metamos en las intimidades de sus conciencias respectivas) que desempeñaban desde hace muchos años los cargos de mayor responsabilidad dentro de las organizaciones centrales del Socialismo español, comprendían el peligro del abandono de la táctica

colaboracionista, que tampoco supieron llevar a la perfección por empeñarse en mantener un exclusivismo, un monopolio injusto e irritante al rechazar toda fraternal cooperación con los *Sindicatos Libres y los Católicos*, admitida ya internacionalmente en Ginebra, y no quisieron cargar con la enorme responsabilidad de ver a los Sindicatos y a las masas lanzarse a la aventura de una revolución política en que los obreros han de llevar la peor parte y, antes que esto, prefirieron dimitir sus cargos y retirarse. Este acontecimiento, el de más importancia que se produjo como resultado nuevo de esta crisis política, señala al Gobierno español un criterio nuevo, rectificación del antiguo, y a los que intervienen en las Obras sociales no socialistas una senda bien despejada y prometedora para actuales y futuras actuaciones.

Al Gobierno le dice con lenguaje firme esta lección de cosas que, si en estos últimos meses, en todo el año que acaba de transcurrir, se ha exacerbado el espíritu revolucionario de la clase trabajadora organizada y no organizada, es debido a los titubeos, a las vacilaciones, al detenimiento de la *Organización Corporativa Nacional*, a la paralización de las *Obras públicas* y, sobre todo, a la burla de la ley de *Casas Baratas*, y la de *Purcelaciones* con que, según el vehemente deseo de León XIII, se iba difundiendo la propiedad entre los desheredados, la propiedad de la casa y la propiedad de la tierra. Y mientras no se haga, de alguna manera, propietarios a todos los hombres, no se acabará con los revolucionarios ni con las revoluciones.

LA ACCIÓN CATÓLICA.

Tiempo hace que no dedicamos unos párrafos a las múltiples manifestaciones de la *Acción Católica*. Esclavos de los hechos más culminantes de la vida pública española y que más la alteran, para ver de orientar sobre ellos a los lectores, y encerrados dentro de muy estrechos límites, vamos como aplazando de un bimestre para otro lo que no es tan llamativo, lo que de suyo es vida honda, callada y sin solución de continuidad; pero, por eso mismo, mucho más eficaz en sus resultados a medida que se aparta de las *formas* de actuar *a lo humano*, aunque esto sea lícito y aun necesario en su género.

Precisamente la *Acción Católica* está atravesando, a nuestro juicio (que puede ser equivocado) una crisis de transformación y crecimiento, en el sentido de una mejor adaptación a las disposiciones taxativas del Papa reinante y a una especificación más técnica de sus fines y de los medios para lograrlos, saliendo del embarullamiento anterior. El principio, tantas veces reiterado por el Pontífice, de que la *Acción Católica debe ser enteramente apolítica*, pugna con muchos prejuicios, con inveteradas rutinas, tal vez con intereses respetables. Obliga a cambiar y renovar los cuadros; mortifica un poco el amor propio y amilana algo las voluntades. Esa afirmación tan escueta y tajante, al propio tiempo que limita por un lado la *Acción Católica* ofreciéndole otras perspectivas más espirituales y sobrenaturales, obliga a pensar en la misma *Acción Política*, en la *Acción Ciudadana*, en la *Acción Económica y Social* y en la *Acción Profesional*, que no han de quedar abandonadas, que han de tener sus propias normas. Y este acoplamiento lleva tiempo; y en ese acoplamiento callado, humilde, como es el trabajo de cimentación, se es-

tán empleando muchas y excelentes voluntades y una gran técnica. Y qué perspectivas tan hermosas se vislumbran.

Durante todo este año que acaba de transcurrir, año esencialmente, profundamente político, la Iglesia española ha guardado agosto y prudentísimo silencio; ha continuado afirmando y predicando y actuando los eternos principios del dogma y de la moral, y ha dejado el resto entregado a las disputas de los hombres, aconsejando siempre que en todas ellas *se guarde la caridad*. Y así, por lo general, se guarda como nunca en la Prensa, en los rozamientos de los partidos; han cesado las agrias y nada fraternas polémicas; incluso con el adversario, con un alto dominio, se emplea la gracia, el fino y penetrante raciocinio, en vez de la hiel y el anatema furibundo; así se ve a los católicos militantes, sobre todo los jóvenes (ahora se ve el fruto de la gran labor pedagógica y de formación de *El Debate*, principalmente por sus *Círculos de Estudios*) esparcirse con una gran libertad por todos los diversos partidos políticos y sectores sociales, *no contrarios a nuestras creencias*, para desde allí sostener los buenos principios. Todo lo van penetrando.

UNIÓN DE LOS SINDICATOS CATÓ-
LICOS CON LOS SINDICATOS LI-
BRES.

Entre las disposiciones de mayor trascendencia emanadas del Emmo. Cardenal Primado, Dr. Segura, como Director Pontificio de la *Acción Católica* en España, no vacila-

mos en señalar la que con fecha 31 de diciembre autoriza la unión circunstancial de los Sindicatos Católicos con los Sindicatos Libres tan necesaria, tan ansiada desde largos años, como primer paso para una acción social obrerista digna de España. Dice así el decreto:

«Vistas las gravísimas actuales circunstancias por las que atraviesa la Patria con los peligros inminentes de huelgas revolucionarias y coacciones de toda índole. Estimando puede ser beneficiosa la unión «circunstancial» de los obreros de los Sindicatos Católicos con los de los Sindicatos Libres para contrarrestar a la revolución, que amenaza perturbar y aun destruir los sagrados intereses de la Religión y de la Patria.

«Venimos, en calidad de Director Pontificio Nacional de la Acción Católica, en conceder Nuestra autorización para que esta «unión circunstancial» pueda llevarse a cabo en toda España, quedando siempre a salvo en toda su integridad la organización, el funcionamiento y los principios de la sindicación católica, adoptándose las debidas cautelas y exigiéndose las condiciones que se estimen oportunas para ello; a cuyo fin encargamos a la Junta Central de Acción Católica se ponga al habla con la Asociación de Reacción Ciudadana a este efecto.

«Lo decretó y firma Su Emcia. Rvdma. el Cardenal Arzobispo de Toledo, Director Pontificio de la Acción Católica Española, de que certifico.

† *El Cardenal* (rubricado).

Por mandato..... etc.»

En su virtud y después de varias reuniones en las que hubieron de vencerse grandes dificultades dimanadas de divergentes criterios de mucho tiempo cristalizados, y no precisamente entre los obreros, éstos llegaron en Madrid a la unión, tal como se expresa en la siguiente nota que acaba de publicar la Prensa:

«Reunidas las delegaciones de los Sindicatos Libres y Católicos de Madrid, llegaron al acuerdo que refleja la siguiente nota oficiosa, que los delegados entregaron a su salida. Primero. Los Sindicatos Católicos y los Sindicatos Libres de Madrid, convienen en formar una unión, alianza o inteligencia (circunstancial), que se designará con el nombre de Coalición Obrera.

«Segundo. De ambas organizaciones se formará un comité mixto ejecutivo, que se reunirá con frecuencia para estudiar los problemas de orden sindical y ordenación de trabajo de las fuerzas afines.

«Tercero. Las relaciones de Sindicatos Católicos y Sindicatos Libres quedarán en adelante supeditadas al dictamen y decisión de ese comité mixto que se crea.

«Cuarto. El detalle y ampliación de estas bases queda a cargo del precitado comité.

«Quinto. En todas aquellas cuestiones que por su trascendencia requieran asesoramiento más amplios y elevados, será obligado recurrir a los organismos nacionales de ambas organizaciones».

Dios quiera bendecir lo comenzado.

FR. JOSÉ D. GAFO, O. P.

Madrid, febrero de 1931.

INGLATERRA

EL verano pasado tuvo lugar un suceso importante, que nuestra Revista debe recoger. Fué la conferencia de Lambeth, en la que tomaron parte 308 obispos anglicanos, venidos de todas las partes del mundo, y que bajo la presidencia del arzobispo de Cantorbery durante cinco semanas estudiaron múltiples cuestiones de orden religioso y social. Las sesiones fueron secretas, y de ellas no se dió información ninguna a la prensa, pero sus resoluciones y las memorias de los seis comités, en que la Asamblea estuvo dividida, fueron divulgadas en un volumen precedidas de una carta encíclica, que resume todos los acuerdos de la asamblea (1). Se habla de continuo de la disgregación del Protestantismo; esta asamblea formada por más de trescientos obispos que se reúnen para deliberar sobre importantes cuestiones de doctrina, culto y disciplina, parece demostrar una fuerte unidad. Los acuerdos son al mismo tiempo un testimonio de que esta iglesia se esfuerza por conservar y fomentar la vida cristiana. Ellos, finalmente, nos declaran qué camino sigue esa tendencia hacia la unión, nacida en el Protestantismo y difundida en muchas iglesias separadas.

En las setenta y cinco resoluciones de la Conferencia encontramos algunas dignas de todo encomio, muchas nuevas en el Anglicanismo y tomadas de la Iglesia Romana, otras que exigirían alguna declaración para merecer nuestro aplauso, y finalmente alguna que ha merecido la reprobación de una buena

(1) LAMBETH CONFERENCE 1930: *Encyclical Letter from the Bishops with the Resolutions and Reports*. Society for Promoting Christian Knowledge. Northumberland Avenue. W. C. 2. Págs. 200 en 4.º

parte de la Asamblea y que ha sido materia de escándalo para una buena parte del clero y de los fieles de la iglesia anglicana. Veamos de señalar esos puntos en el orden y con los epígrafes mismos que nos dan los documentos oficiales.

La encíclica lleva este encabezamiento: «Nosotros los Arzobispos y Obispos de la Santa Iglesia Católica en perfecta comunión con la Iglesia de Inglaterra, en número de trescientos ocho, reunidos de diversas partes de la tierra en Lambeth (1), bajo la presidencia del Arzobispo de Cantorbery, en el año de nuestro Señor de 1930, os saludamos en el Nombre de nuestro Señor y Salvador Jesucristo. Como mandatarios del sagrado ministerio encomendado por Jesucristo a la Iglesia por medio de los Apóstoles, en nombre del mismo Salvador, deseamos proponeros las graves deliberaciones a que, después de solemne oración y de la Eucaristía, nos hemos consagrado día tras día durante cinco semanas. Ante todo damos gracias de todo corazón a cuantos han hecho oración por nosotros a Dios, para que nos diese el auxilio de su Espíritu. Esperamos que el resultado de nuestra obra pueda llevar el aliento y ayuda a estos intercesores difundidos por toda la tierra».

La doctrina cristiana acerca de Dios.—Abarca las resoluciones 1-8. Comienza declarando que la Iglesia Cristiana es la depositaria fiel de la revelación divina, la cual todos los miembros de la Iglesia, así clérigos como legos, están llamados a transmitir, sirviendo de canales para llevar la vida a la humanidad entera (n. 1).

El concepto de revelación que nos dan los números siguientes deja mucho que desear en punto a claridad. Se halla aquélla contenida en la Sagrada Escritura, que es la suprema e inconvencible autoridad, de una manera histórica y progresiva. La Escritura no se ocupa de problemas científicos. El conocimiento de Dios es el centro de sus enseñanzas, y Jesucristo la corona de la revelación y el criterio de su interpretación.

Pero esta revelación divina, que fué ofrecida al mundo bajo las formas de la vida y del pensamiento judíos, ha hallado una expresión más plena, aunque no sin mezcla de falsas interpretaciones, en el pensamiento de la Grecia y de Roma, y en el sentimiento teutónico y eslavo. Y podemos anticipar que, cuando esta revelación haya penetrado en las naciones de Asia y de Africa y tomado posesión de sus inteligencias, la Iglesia de Cristo se enriquecerá con nuevas características interpretaciones del Evangelio eterno, con característicos ejemplos de virtudes cristianas y formas de culto cristiano (n. 4).

¿Qué significa este párrafo? Si atendemos al contexto general y a las ideas muy vagas que observamos en los autores protestantes acerca de la revelación natural de Dios por las criaturas y de la revelación sobrenatural, no podemos menos de condenarla en nombre de la Santa Escritura. Así mismo nos llama la atención no hallar una afirmación categórica de la divinidad de Jesucristo, cosa a la verdad que se nos hace sospechosa, si tenemos en cuenta la mentalidad hoy por desgracia general en la teología protestante, y los esfuerzos de la Conferencia de Lambeth por fomentar la unión, que muchos entienden en la

(1) Es el palacio-residencia del arzobispo cantuariense, primado de Inglaterra, en Londres.

caridad y en la acción, no en la fe. Por de pronto el n. 8 habla del «culto de Dios, a causa de su grande gloria, y de la soberana revelación de su amor en Jesucristo», el cual, según la memoria primera, que ha servido de base a este capítulo, es el revelador de Dios, el intermediario de nuestro culto al Padre, es nuestro Señor y Salvador; pero no aparece que deba ser objeto de nuestro culto ni por razón de su divina naturaleza, que es una con el Padre, ni de su naturaleza humana elevada a la unión hipostática con el Verbo de Dios. Aún más, la memoria no aprueba el atractivo que experimentan muchos fieles por la vida terrena del Salvador, que, según los asambleístas, conduce a los hombres a concentrar su culto sobre el Cristo humano hasta oscurecer sus relaciones con el Padre (p. 83). Por semejante manera se juzga el culto de Cristo en la Eucaristía y en los elementos consagrados. Con lo cual sin duda intentan los prelados anglicanos reprender la naciente devoción a la Eucaristía dentro de la Iglesia anglicana. Sabido es que esta devoción había logrado buena acogida en la nueva redacción del *Common prayer book*, y que por esto fué rechazada por el Parlamento inglés como infiltrada de papismo. En suma, que esta doctrina sobre Dios, ni por lo que dice, ni por lo que calla, nos satisface.

La vida y el testimonio de la comunidad cristiana.—Bajo este epígrafe, cuya sola lectura sugiere hermosas consideraciones sobre la vida de la Iglesia como testimonio de su divinidad, trata la Conferencia de tres cosas: 1) el matrimonio y la cuestión sexual, 2) las razas, 3) la paz y la guerra. Pondera en la primera (nn. 9-20) la importancia de la unión sexual como creadora de vida, y la santidad del matrimonio, el cual, «según los principios y el modelo propuesto por nuestro Señor, es una unión indisoluble, perpetua, de un hombre y una mujer sola». Hasta aquí el Evangelio. Pero luego, *sin atreverse a condenar* las costumbres de *las iglesias particulares pertenecientes a la comunión anglicana*, sólo *recomienda* que no se bendiga con el ceremonial religioso el matrimonio de aquél o aquélla, cuyo primer cónyuge vive aún, y si él o ella, siendo inocente y hallándose casado civilmente, quisiera recibir la comunión, se someta el caso al juicio del obispo, que obrará según los reglamentos de la provincia (n. 11). En suma, que se condesciende con el divorcio, después de haber declarado la indisolubilidad del matrimonio cristiano.

La cuestión sexual es objeto de varias resoluciones. En ellas recomienda a los padres la educación de los niños en la materia, el estudio de estos problemas por el clero anglicano, para venir luego al punto culminante, el n. 15: «Cuando hay claramente deber moral de limitar o evitar la paternidad, el método para lograrlo se debe adoptar conforme a los principios cristianos. El primero y obvio sería la abstención de la vida conyugal (cuanto sea necesaria) por una vida de continencia practicada con la gracia del Espíritu Santo. Sin embargo, en aquellos casos, en que evidentemente hay un deber moral de limitar o evitar la paternidad, y en que hay razones moralmente sólidas para no practicar la completa abstinencia, la Conferencia admite que se haga uso de otros métodos, con tal que esto se cumpla a la luz de los mismos principios cristianos. La Conferencia condena enérgicamente el uso de algunos métodos de limitar la concepción por sólo motivos de egoísmo, lujo o mera conveniencia» (Aprobado por 193 votos contra 67).

En términos claros, la Conferencia autoriza el vicio llamado *onanismo*,

por motivos que a los cónyuges puedan parecer evidentemente sólidos, y a condición de que al adoptar esta práctica se guíen por los principios cristianos. Esto no es ya imprecisión y vaguedad, es error manifiesto. La memoria de la comisión segunda emplea este mismo lenguaje, que resulta altamente sorprendente. ¿En qué principios cristianos se puede inspirar una acción, que conculca la santidad del matrimonio? ¿Cómo pueden los cónyuges escoger «bajo la guía del Espíritu Santo y manteniéndose fieles a Cristo» los medios de impedir el fruto natural del matrimonio, que son los hijos? Al justificar su fallo, los obispos de la comisión confiesan que existe en la Iglesia Católica una fuerte tradición que condena como ilícitos esos medios; pero agregan que tal condenación no se halla fundada en ningún precepto del Nuevo Testamento, ni sancionada por ningún Concilio general de la Iglesia. Añaden además (huelga advertir que por cuenta propia) que aquella Comunión (entiéndase la Iglesia Romana), que más enérgicamente condena en principio todos los métodos preventivos, reconoce sin embargo que en la práctica hay casos en los cuales es imposible la rígida prohibición de los mismos (p. 90).

Esta resolución recibida con aplauso por los que sin duda ya la practicaban y por los que ven en ella un primer portillo abierto para nuevas concesiones, ha dado lugar a grandes protestas: primero de parte de los obispos de la Conferencia que votaron en contra y rehusaron asistir a tales deliberaciones; luego de parte del mismo clero anglicano, y aun de periódicos que se distinguen por sus ideas liberales. Unos por razones de orden teológico y moral, y otros por motivos sociales o nacionales, condenan con energía la conducta de la Conferencia, que juzgan extraña al espíritu cristiano. El argumento que pretenden tomar de la Iglesia Romana mereció también enérgica protesta del cardenal Bourne en un sermón predicado en la catedral de Londres, y después del mismo Sumo Pontífice en su encíclica sobre el matrimonio cristiano.

La cuestión de las razas está tratada (nn. 21-24) desde el punto de vista jurídico, social y religioso. No podemos menos de aprobar el espíritu que los informa, aunque a decir verdad quisiéramos un lenguaje más decisivo al hablar de las relaciones religiosas entre los pueblos de diversa raza y color. El tono de las resoluciones indica un estado de cosas poco satisfactorio. «La Conferencia afirma su convencimiento de que todos los miembros de nuestra comunión deberán tener acceso en todas las iglesias a la santa mesa, sin distinción de raza o de color, y que ninguno por estos motivos deberá ser excluido de ella. Insiste además en que el principio director de las relaciones de las razas debe ser la dependencia mútua y no la rivalidad, aunque esta dependencia no implique el matrimonio entre las distintas razas, *though this interdependence does not of itself involve intermarriage*.

Las resoluciones nn. 25-30 tratan de la paz y de la guerra, inspirándose en las nuevas corrientes de derecho internacional que hoy predominan.

La unidad de la Iglesia y la Iglesia anglicana.—Es el tema de la sesión tercera, al cual esta Conferencia, como la anterior de 1920, dedicó gran atención. Lo dejamos por ahora, esperando ofrecer a nuestros lectores un estudio especial sobre él para el próximo número. Otro tema, que con el precedente tiene íntimo enlace, es el que toca a la organización de la iglesia anglicana: objeto de las resoluciones nn. 48-60 y de los trabajos del cuarto comi-

té resumidos en su propia memoria. Se trata en ellos de la definición de la Comunión anglicana, su relación con la Iglesia Católica (1), su organización en diócesis y provincias, la constitución del cuerpo consultivo que asiste al arzobispo de Cantorbery, etc., etc.

Se nota en todo la falta de una autoridad que decida e imponga su voluntad. Los obispos anglicanos, no obstante «considerarse mandatarios del sagrado ministerio que el Señor dió a la Iglesia por mediación de los Apóstoles», no se creen investidos de autoridad para mandar, ni aun para imponerse a sí mismos limitaciones. Cada diócesis es como un sindicato, que acude a la asamblea, ésta estudia los problemas y da su parecer sobre ellos; pero luego queda libre para gobernarse como mejor le parezca.

El ministerio de la Iglesia.—Es el tema del quinto comité, cuyo estudio suministra la materia de las resoluciones nn. 61-71. Comienza notando la importancia del sacerdocio para la vida de la Iglesia. Lo que implica para todos el deber de fomentar las vocaciones eclesiásticas, que van escaseando. En consecuencia, los obispos «expresan su esperanza de que en toda la iglesia, durante las cuatro témporas y en otras épocas del año, se dirigirán al Señor especiales oraciones por esta intención, y se darán conferencias al pueblo sobre el mismo tema de las vocaciones sacerdotales». La memoria del comité nos ofrece interesantes estadísticas sobre el número de los sacerdotes muertos y ordenados en los once últimos años, sobre los medios adoptados para remediar la falta de vocaciones, sobre sus resultados y sobre las causas de que éstas escaseen.

Ante todo, dice la Conferencia, «estamos convencidos de que no sólo para la Iglesia es un deber suscitar vocaciones, sino de que incumbe a todos los clérigos, a los maestros de escuela, a los padres, y en general a todos los cristianos, hombres y mujeres, buscar y fomentar las señales de vocación» (n. 61). Y ninguno por motivos económicos debe dejar de seguirla. Los que tengan posibles deben hacer el sacrificio de sufragar los gastos. Pero una vez más los obispos *afirman su convicción* de que es a la Iglesia a quien toca el privilegio y el deber, cuando sea necesario, de hallar los medios indispensables para la instrucción de los que Dios ha llamado a su ministerio (n. 62). Y la memoria del comité refiere que en 1919 los arzobispos acudieron al pueblo para ayudar a los gastos de los aspirantes al sacerdocio, reuniendo la respetable suma de 389.055 libras esterlinas.

La época actual exige un nivel científico cada día más elevado en los ministros de la Iglesia, y los obispos de la Conferencia desean que, a ser posible, el mayor número obtenga títulos académicos. Para lograr estos fines, se habla de la fundación de colegios y hasta de facultades de teología en los centros universitarios. Como «preparación especial de los candidatos a las órdenes sagradas, los obispos consideran esencial un profundo conocimiento de la Biblia, del culto, de la historia, de la teología y de la moral cristianas, y aun de los oficios pastorales». Añaden que «deben los ministros tener hábitos de piedad, y hallar-

(1) Por *Iglesia Católica* entienden la suma de las *Iglesias cristianas* sin distinción de credos, o confesiones.

se igualmente preparados para la lectura que para la predicación». Aunque sin pretender recargar más el programa de los estudios, todavía insisten en las ventajas que para los estudiantes reportarían algunas nociones de psicología, pedagogía, ciencias sociales y otras materias en relación con las necesidades de su ministerio, en las cuales podrían perfeccionarse después de su ordenación. Finalmente «manifiestan su esperanza de que se harán mayores esfuerzos para estimular la vida intelectual y espiritual de los ministros, sobre todo en los primeros años de su vida ministerial» (n. 64) (1).

El comité recomendaba, para suplir la falta de ministros, ordenar a personas ya mayores de edad, de competente cultura, y de una posición económica y social independiente, para atender a las necesidades espirituales de las parroquias o misiones. La Conferencia no se atreve a aconsejar en una forma amplia esta medida, si los candidatos no se resuelven a consagrarse de lleno al ministerio, abandonando sus ocupaciones habituales. «Aun afirmando que la ordenación sacerdotal implica la consagración absoluta de la vida, y que no puede estar subordinada a ningún otro interés, no ve una objeción insuperable contra la ordenación de estos sacerdotes auxiliares, cuando las necesidades sean grandes, previa la sanción provincial y con las garantías suficientes» (n. 65).

En cambio la Conferencia parece entrar con más gusto por un nuevo camino, el ministerio de las diaconisas. Lo considera muy importante, pues por él «participan eficazmente en la obra de los que dirigen la Iglesia y toman una parte verdadera de responsabilidad en las parroquias y en las diócesis». La ordenación de la diaconisa debe comprender: la oración y la imposición de las manos por el obispo, la entrega del Nuevo Testamento con una fórmula que indique la autoridad para ejercer el ministerio de diaconisa en la Iglesia de Dios. Estas ordenaciones pueden celebrarse fuera de las cuatro témporas, pero públicamente y en la iglesia. La ordenación no lleva consigo voto ni promesa de celibato. Su vida económica estará a cargo de la iglesia. Su ministerio será de caridad corporal y espiritual. Pero con la sanción de la provincia y a petición del sacerdote de la parroquia, el obispo podrá señalarles los siguientes ministerios: a) Ayudar al ministro a preparar los candidatos para la comunión y confirmación; b) en la administración del bautismo; c) a bautizar en la iglesia, y oficiar en la recepción de las mujeres (post partum); d) a dirigir la oración de la mañana y de la tarde, excepto las partes reservadas al sacerdote, y finalmente a instruir y predicar, fuera del servicio de la comunión (n. 70).

La Conferencia recomienda todavía que den comisión a las mujeres de especiales dotes, para hablar fuera de los servicios regulares, para dirigir retiros o dar consejos espirituales (n. 71). Por este camino, y dada la tendencia emancipadora de la mujer en los países de lengua inglesa, pronto las mujeres se alzarán con el ministerio sagrado en la iglesia anglicana.

El número 73 de las resoluciones habla del empleo de los medios espiritua-

(1) En la memoria del comité se incluye el informe presentado por los obispos de Estados Unidos sobre el mismo asunto: falta de clero, causas, remedios, formación y colocación del mismo, a fin de sacar de sus servicios el mayor partido (p. 172-175).

les, tales como la unción, la imposición de manos y la oración, en la asistencia de los enfermos, como complemento del tratamiento médico. Esto exige que los sacerdotes «se pongan en condiciones de comprender mejor la relación estrecha que existe entre las perturbaciones morales y espirituales, y las enfermedades mentales y corporales».

La memoria del comité quinto dedica una parte importante a las comunidades religiosas, a su organización, modo de vida, dependencia de los obispos, etc. Casi viene a crear un verdadero derecho anglicano de religiosos. La Conferencia se limitó a redactar la resolución n. 74, que es la siguiente: «Reconocemos con gratitud el desarrollo de las Comunidades religiosas de hombres y mujeres en la Comunión Anglicana, y la contribución que han aportado a la vida más intensa en la Iglesia, y sus importantes servicios en las misiones; pero aconsejamos que, por cánones o de otro modo, se establezca una cooperación más estrecha entre el Episcopado y las Comunidades, siguiendo las grandes líneas indicadas en la memoria del Comité».

La juventud y su vocación.—Es el objeto de la sexta memoria redactada por el correspondiente comité. La Conferencia la resume en su última resolución (n. 75), recomendando la misma memoria. Esta respira simpatía y cariño por la juventud, expone las condiciones en que hoy se desenvuelve la vida de los jóvenes, las múltiples causas que contribuyen a alejarles de la vida religiosa; pero también pondera las buenas disposiciones que siempre se encuentran en ellos para dejarse conducir a Jesucristo, si hay quien sepa inspirarles confianza y amor.

FR. A. C.

ISLAS FILIPINAS

RELEGADOS a segunda página, por lo menos temporalmente, los temas políticos con la clausura de la sesión legislativa del año 1930, el público de esta capital, y aún pudiéramos decir que todo el pueblo filipino, pudo dirigir con más desembarazo su atención sobre dos acontecimientos que en buena hora han venido a nutrir y reforzar las ya tan frías y vacilantes relaciones de Filipinas con su antigua metrópoli, y a evocar, siquiera pasajeramente, los trabajos que España llevara a cabo por la educación y la cultura de la más predilecta de sus colonias.

LA VISITA DEL BUQUE-ESCUELA «ELCANO». El primero de los hechos a que nos referimos es la visita del buque-escuela de nuestra marina de guerra «Elcano». Esta es la tercera vez que, en el corto espacio de cuatro años, la vieja madre demanda hospitalidad de su antigua colonia. La presencia del buque-escuela en este perdido rincón sirvió, como el *raid* Lóriga-Gallarza en 1926 y la visita del «Blas de Lezo» en 1927, para recordar una vez más los tiempos idos y evocar memorias del pasado; para ofrendar homenaje de gratitud a la dominación que fué y que no volverá más, blasonar de amistades más o menos reales, y reite-

rar promesas por lo general sin garantías ciertas de realización. Dejando sin embargo a un lado cualquier consideración que la experiencia del pasado pudiera sugerir a la apreciación personal, nos cabe la satisfacción de anunciar que la estancia de nuestros marinos en Manila ha sido un verdadero paso triunfal, y no dudamos que conservarán perenne recuerdo de la hospitalidad nunca desmentida del pueblo filipino.

El programa de los festejos preparados en su honor comenzó en el momento en que saltaron a tierra, y no terminó sino cuando la esbelta nave, desplegando al aire sus velas, reanudó su interrumpida marcha a la metrópoli. El comandante del ejército americano fué el primero en obsequiar a los ilustres viajeros con una recepción y baile, del que salieron sumamente satisfechos, sin que fuera obstáculo la diversidad del lenguaje, por lo que les pareció estar entre griegos, en sentir de uno de ellos.

Con esplendor no menor fueron agasajados por el Gobernador general y por el alcalde de la ciudad. La colonia española por otra parte, con el presidente del casino a la cabeza, no perdonó gastos ni molestias de ningún género para hacer su estancia en esta capital todo lo agradable y familiar que las circunstancias lo permitieran, haciéndoles ver que los españoles que, por razones de infinita variedad se hallan alejados de la tierra de sus mayores, tienen un corazón que ama a España, y que late en todo al unísono con el de aquellos que tienen la dicha de vivir en el patrio suelo.

Uno de los actos con que fueron honrados, y del que nos consta sacaron gratísima impresión, fué una parada militar organizada por los estudiantes del Colegio de San Juan de Letrán. Estos estudiantes, junto con la educación propiamente académica, reciben la instrucción militar, constituyendo un verdadero cuerpo de tropas de reserva, y cuyas maniobras, en un todo semejantes a las del ejército, tienen toda la vistosidad y atractivo que caracterizan los movimientos y evoluciones militares. Invitado el capitán a pasar revista al batallón escolar, aceptó con sumo gusto, máxime tratándose de una institución regentada por religiosos españoles, y uno de los monumentos más gloriosos que dejara la dominación española. En efecto, a la hora convenida el capitán y la oficialidad se presentaron en los campos del Colegio, donde los esperaban personas prominentes de esta capital, tanto eclesiásticas como civiles. Verificados los saludos de costumbre y ejecutada la marcha real por la banda del batallón, se procedió a pasar revista, terminada la cual los cadetes desfilaron en presencia de los ilustres huéspedes, llamando la atención de todos los circunstantes por su aire marcial y movimientos correctísimos. Terminado el desfile, todos los invitados fueron conducidos al interior del Colegio y obsequiados con refrescos y champagne. Con este motivo el capitán tributó un caluroso elogio a los Padres Dominicos por la abnegación y el desinterés con que, no obstante el cambio de soberanía y el olvido casi completo por parte de sus compatriotas, continuaban incansables su obra educadora, perpetuando el nombre y el recuerdo de España en estas apartadas regiones del Oriente.

Finalmente, terminado el tiempo que su itinerario les concedía, y cumplidos todos los requisitos y obligaciones que la cortesía y el rango les demandaba, el gallardo y airoso *Elcano*, levando anclas, partió para continuar su viaje alrededor del mundo, como cuatro siglos ha lo hiciera el bravo navegante

cuyo nombre el moderno barco-escuela ostentaba grabado con letras de oro en el casco.

UN TRICENTENARIO.

El otro acontecimiento a que nos referimos en la introducción a esta crónica es la solemne celebración del tercer centenario de la fundación del Colegio de San Juan de Letrán. Cualquiera institución consagrada por trescientos años a la educación de la juventud merece toda clase de elogios; pero Letrán añade a esto un timbre de gloria singular: sus tres siglos de labor educadora, reflejo fiel de los esfuerzos que los misioneros dominicos hicieron por implantar en esta colonia la civilización y la cultura, son hoy suplementados por la labor no menos árdua y patriótica de transmitir a las generaciones de la nueva soberanía la religión, la cultura y las tradiciones de la vieja. Motivo es este por el que creemos no desmerecer la atención y la simpatía de los españoles, siquiera de aquellos que fueron testigos del extinguido poder colonial de España en el Oriente.

El Colegio de San Juan de Letrán tuvo su origen por los años 1630 con la fusión de dos escuelas gratuitas para huérfanos y niños pobres, fundadas la una por un capitán retirado D. Juan Jerónimo Guerrero y la otra por el portero del convento de Santo Domingo de esta ciudad, y mantenidas ambas con las donaciones y limosnas de personas caritativas.

La provincia dominicana del Santísimo Rosario, cuyos propósitos de completar la labor misional con la instrucción académica habían sido en parte realizados con la erección en 1611 de la Universidad de Santo Tomás, aceptó en 1630 los patronatos de las dos fundaciones mencionadas bajo su tutela, quedando desde entonces fundidos en un solo organismo, e incorporado *in perpetuum* a la Provincia dominicana de Filipinas con el nombre de Colegio de S. Pedro y S. Pablo de San Juan de Letrán para niños huérfanos. Así comenzó este Colegio su silenciosa pero no por eso menos benemérita obra cultural. Trescientos años de labor árdua y perseverante en pro de la juventud filipina han transcurrido ya, y hoy Letrán, el de origen humilde, venerado por su historial, sigue siendo fuerte y vigoroso, con nuevos propósitos e ideales, renovándose al compás de las necesidades de cada generación y de las exigencias de cada época. Era, pues, muy justo que se hiciera algo digno, algo grande, para conmemorar tan larga y gloriosa carrera de servicios.

Penetradas de estos sentimientos las autoridades correspondientes, y acogida con ardor la idea por los miles de exalumnos diseminados en todos los puntos del archipiélago y por todas las esferas de la sociedad, se determinó por acuerdo unánime dedicar ocho días a la conmemoración de tan gloriosa fecha. La idea cristalizó bien pronto en un programa de festejos que por su variedad y esplendor respondiera plenamente a la importancia del acontecimiento y al entusiasmo que entre los alumnos, exalumnos y amigos del Colegio se había despertado.

No entra en nuestro propósito escribir la crónica detallada de todos los eventos y actividades que formaban el programa; únicamente mencionaremos los más salientes para dar una idea de la grandiosidad de las fiestas. Se comenzó la celebración con una gran parada escolar, en la que tomaron parte

casi todos los centros docentes de Manila, y cuyo carácter histórico, ejecutado por medio de carrozas alegóricas, llamó vivamente la atención del público, mereciendo los más calurosos aplausos. Las funciones religiosas ocupaban lugar preferente en el programa. Durante los tres primeros días se celebró un solemne triduo en el templo de Sto. Domingo. Siguió una Misa Pontifical de *Requiem* por las almas de los que fueron alumnos o profesores del Colegio. Cerraba el programa general como con broche de oro (aquí mejor que nunca) una misa Pontifical de acción de gracias celebrada por el Excmo. Sr. Delegado Apostólico, y a la que asistió el Gobierno en pleno con otros muchos altos funcionarios, cosa jamás vista en estas Islas desde que terminó la soberanía del Rey Católico. Hubo también un certamen musical, concursos literarios, gran velada de gala, juegos atléticos, banquetes, todo en fin cuanto se consideró contribuir al mayor esplendor y realce de las fiestas, sin perdonar gastos ni molestias de ningún género.

Nunca Letrán había visto a tantos exalumnos insignes reunidos bajo su viejo techo y que realzaron con su presencia nuestros festejos. Se encontraban entre otros dos Ilmos. Prelados (el de Lipa y el de Samar), dos miembros del Gabinete (el de Hacienda y el de Gobernación), varios jueces, senadores y diputados, médicos, abogados, comerciantes, que volvían ávidos de recordar los risueños años de la infancia, pasados al abrigo del secular Colegio.

Uno de sus más ilustres hijos, el Hon. Manuel L. Quezon, Presidente del Senado y la figura más prominente en los círculos políticos, cablegrafiaba desde Monrovia (California), donde se halla recluso por razones de salud: «Estoy con VV. en todo; viva Letrán». Ni faltó la cooperación del Gobernador General, Mr. Dwight F. Davis, quien se dignó honrar con su presencia la bendición y entrega de la bandera del Colegio, magnífica donación de una distinguida dama filipina al batallón escolar, llevada a cabo con sin igual brillantez en los campos del Colegio. El Sr. Gobernador pasó luego revista a los *cadetes*, quedando gratamente sorprendido ante la marcial compostura y correctísimas evoluciones del batallón estudiantil.

Una placa de bronce colocada en el vestíbulo del edificio, descubierta por el presidente interino del Senado, Hon. Sergio Osmeña, y bendecida por el Excmo. Sr. Delegado Apostólico, recordará a las generaciones futuras la fecha memorable de la fundación, así como también su brillante conmemoración celebrada el año 1930.

La prensa, tanto inglesa como castellana, haciéndose eco de los sentimientos generales, y pregonando la magna obra realizada en trescientos años de existencia, dedicó sinceros elogios al venerando Colegio que había resistido el empuje de los tiempos, cien veces más demoledor que la acción misma de los elementos. Copiarlos sería sobrepasar los límites de una crónica. Antes de cerrarla, sin embargo, no podemos resistir a la tentación de reproducir las inspiradas y vibrantes frases con que otro hijo de Letrán compendia los sentimientos de veneración y gratitud que Filipinas debe profesar a Letrán, a los Padres Dominicos y a su antigua Soberana: «Filipinas, perla de Oriente, mecida por las aguas de dos mares, en cuyo espíritu vibra, gentil y lozana, la tierna poesía de los orientales, bien puede decir con orgullo noble y santo que Letrán es el blasón de más alto quilate de su cultura y de su fe, forjados

sobre el yunque de tres siglos de labor y de apostolado, que han llenado de nombres gloriosos las páginas de la historia de este archipiélago. Es necesario, pues, que nosotros, como letranenses y como filipinos, reconozcamos y proclamemos que Letrán es uno de los tesoros más valiosos, de las reliquias más sagradas que la vieja madre nos legara. Por eso al entonar un himno a Letrán no os extrañe que también broten de mi pluma acordes de amor y de gratitud hacia España y sus hijos los Padres Dominicos, que con su ciencia y su abnegación, con su fe y su entereza, han sido y son las abejas laboriosas que por espacio de tres centurias han hecho brotar de la colmena letranense una cascada perenne de hombres que fueron y son el orgullo de nuestro pueblo. ¡Letrán! Casa de oro... donde aprendimos el valor y el significado de estas tres palabras: Dios, Ciencia y Patria, recibe la más rendida pleitesía de tus hijos postrados ante el ara tricentenaria de tu vida, que sólo anhelan y piden para tí triunfos y gloria».

FR. C. PEDROSA, O. P.

Letrán, Manila, 1930.

COLOMBIA

PROGRESO.—La República de Colombia, en los últimos diez años, ha alcanzado un grado de prosperidad material y cultural, que la colocan en primera línea entre las demás Repúblicas hispano-americanas. Al finalizar el año 1930, fecha en que la República cumplió cien años de vida libre e independiente, se ha presentado como uno de los pueblos más civilizados y adelantados de Sur-América. Hay actualmente en servicio 5.000 km. de carreteras, 3.000 km. de ferrocarril y 4.400 km. de navegación aérea. Bogotá está unida al Pacífico por un famoso ferrocarril de 605 km. y un tramo de carretera de 105 km. entre Ibagué y Armenia recorrido por automóviles. Antes de tres años quedarán terminados los 130 km. de vía férrea que se están construyendo entre esas dos ciudades; y entonces se podrá viajar directamente por ferrocarril desde la Capital de la República hasta el puerto de Buenaventura en el Pacífico, a través de majestuosas cordilleras y altiplanicies, de barrancos, valles y ríos maravillosos, y pasando por los climas más variados de la tierra. Además, de la Capital parten otras líneas férreas, que tienden a acercarse cada vez más al Atlántico, bien directamente, o bien conectando con los grandes ríos navegables Magdalena, Zulia-Catatumbo y Meta-Orinoco. Son dignos de mencionarse los 72 km. de ferrocarril aéreo entre Manizales y Mariquita, que ponen en comunicación, a través de la Cordillera Central, los valles del Cauca y del Magdalena; lo mismo que el aéreo de 48 km. entre Gamarra y Ocaña, y que será prolongado hasta Cúcuta. Por la anchurosa meseta de Bogotá y por el extenso valle del Cauca, centros los más habitados de la República, circulan los automóviles sobre magníficas carreteras, que nadie aquí podría soñar hace unos diez o veinte años. Actualmente se está construyendo una carretera desde Medellín al golfo de Urabá, que será la admiración de

propios y extraños, por los alardes de ingeniería en ella desplegados, y por los lugares de soberana belleza que recorre. Esta carretera, junto con el puerto proyectado en Nicoclí, donde termina, servirá para dar fácil salida a los productos vegetales y minerales del riquísimo Departamento de Antioquía. En ferrocarriles y carreteras se llevan ya gastados más de 200 millones de dólares.

Con un sistema de hidroaviones de modelo perfectísimo, la Sociedad Colombo-Alemana de Transportes Aéreos (*Scadta*) sostiene en Colombia desde 1920 la primera línea regular que se ha establecido en Sur-América. Actualmente realiza un vuelo diario de siete horas sobre el río Magdalena, entre Barranquilla y Girardot, cerca ya de la capital de la República, con la cual enlaza por ferrocarril. De esa línea-eje irradian otras secundarias a Neiva, Bucaramanga, Ciénaga y Cartagena. Además, en los cuatro últimos años, la Compañía ha extendido sus servicios por las costas del Caribe y del Pacífico, llegando hasta Paita en el Perú. Los hidroaviones transportan viajeros, equipajes, correspondencia y mercancías.

Durante estos últimos años Colombia ha realizado también esfuerzos extraordinarios en la construcción de modernos edificios, como casas de Gobierno, mercados, escuelas, hospitales, fábricas, almacenes, hoteles y teatros. Y con esto sus ciudades se van urbanizando, modernizando y ensanchando cada vez más.

COMERCIO.

Las grandes fuentes de riquezas naturales de Colombia empiezan a ser explotadas por

Compañías nacionales y extranjeras, aunque todavía en pequeña cantidad. Se extrae el oro suficiente para la acuñación de la moneda en las casas nacionales de Bogotá y de Medellín, y aún sobra cantidad para exportar al extranjero por valor de dos a tres millones de dólares al año. En la región del Chocó se explotan las minas de platino por grandes Compañías, que poseen maquinaria moderna para el trabajo y vapores fluviales de transporte; el valor de exportación está representado por tres o cuatro millones de dólares anuales. El petróleo, el oro negro de los americanos, es la principal riqueza de la República: el año pasado se extrajeron más de treinta millones de barriles. Son tan abundantes algunos de sus yacimientos, que ha sido menester construir dos larguísimos oleoductos para transportar el líquido hasta los cargaderos del Atlántico. El día en que se exploten la mayor parte de sus yacimientos, Colombia será la primera nación petrolera del mundo.

Otro de los productos colombianos de mayor rendimiento es el café, que se cultiva sobre todo en el Departamento de Antioquía. Casi la mitad del café que consumen los Estados Unidos procede de Colombia, importando ese comercio un valor de cincuenta a cien millones de dólares al año.

En total, el valor de artículos exportados a Estados Unidos y a Europa en el último año ascendió a la suma de 300.000.000 dólares.

El comercio con la Madre patria es muy poco; los colombianos desearían intensificar más y más. El mejor procedimiento sería que los capitalistas españoles hicieran circular sus capitales en esta República, por medio de grandes Compañías comerciales, ya que en Colombia se estima y se quiere con predilección a todo lo de España.

HABITANTES.

Aunque no se ha publicado oficialmente el último censo, se supone con fundamento, por los censos parciales, que el número total de habitantes de la República alcanza a unos 10.000.000. Los treinta años de completa paz que hemos tenido, y las amplias garantías de que aquí gozan los extranjeros, han contribuido poderosamente al rápido aumento de la población. Hay en la Nación unas diez ciudades que pasan de 120.000 habitantes. Bogotá, capital de la República, tiene alrededor de 400.000.

CULTURA CÍVICA.

Colombia ocupa el primer puesto entre los pueblos hispano-americanos por su civismo y por sus instituciones netamente democráticas y republicanas. Y la mejor prueba es que, desde hace treinta años se viene transmitiendo pacíficamente, cada cuatrienio, el mando de la primera magistratura de la República; siendo el único pueblo, entre las naciones de origen hispano, donde la dictadura resulta completamente estéril; donde el militarismo no ha prosperado ni ha tenido apoyo alguno cuando ha pretendido ser gobierno.

Ahora precisamente va a cumplirse un año que salió triunfante de las urnas el candidato liberal a la presidencia de la República, Dr. Enrique Olaya Herrera. Este triunfo no hubiera sido posible sin la mucha cultura cívica de nuestro pueblo, ya que los conservadores llevaban cuarenta y cinco años seguidos en el Poder, y continuaban siendo mayoría en la República. Ha sido menester que éstos se dividieran entre sí para que pudiera triunfar el candidato liberal; demostrando este hecho, en todo caso, que en Colombia no es un mito la libertad de sufragio, y que aquí se respeta la legitimidad de las elecciones, aunque éstas den por resultado el triunfo de un candidato contrario a la mayoría.

Por lo demás, el nuevo Presidente ha sabido desde un principio hacerse cargo de la situación. Ya en vísperas de las elecciones había declarado que para él «ningún programa merecería la confianza del pueblo colombiano, sin ofrecer sólidas garantías a las creencias católicas, estimando fundamental para la tranquilidad nacional y la paz de las conciencias el cumplimiento sincero del precepto constitucional, que establece que los Poderes públicos deben proteger y hacer respetar a la Iglesia Católica como esencial elemento de nuestro orden social». En el discurso pronunciado con motivo de la toma de posesión, fueron suyas también estas palabras: «No es ciertamente uno de los menores beneficios, antes bien es uno de los más grandes, la armonía existente entre el Estado y la Iglesia, que permite a las dos entidades seguir marcha, no sólo paralela y amistosa, sino también de cooperación fecunda para el bien de la Patria, que se ve así rodeada por el fuerte apoyo que da la organización y el respeto mutuo de ambas potestades, la civil y la eclesiástica». Aún en el orden puramente político ha sabido libertarse de intransigencias, dando cabida por igual a liberales y conservadores en el Ministerio y en el gobierno de los Departamentos de la República. Y así pudo, en tal ocasión, expresarse de esta manera: «Con la palabra y con el ejemplo hemos predicado una absoluta imparcialidad con respecto a las diversas agrupaciones políticas en que están divididos los colombianos. Respetando, como respetamos, todas

las opiniones, no toleramos que ningún funcionario público se valga de su posición oficial para hacer prevalecer los intereses de ninguna parcialidad política. Habiéndonos colocado nosotros, en el ejercicio de nuestras funciones públicas, en un plano de imparcialidad y de justicia, mal podríamos permitir que nuestros subordinados rompieran la armonía y la unidad de la acción ejecutiva... Uno de los propósitos más persistentes y tenaces de la presente administración es garantizar al país una absoluta pureza en el ejercicio del sufragio, de modo que los resultados de éste correspondan legalmente a las opiniones auténticas de nuestros conciudadanos... Funcionario o empleado público que no esté de acuerdo con este pensamiento, y que no tenga el valor civil para llevarlo a la práctica, ni puede ni debe acompañarnos». He ahí una muestra y una norma del civismo colombiano.

Así ya se deja comprender que nuestro país no sea terreno abonado para revoluciones ni algaradas extremistas. Aun el comunismo, que gracias a los *alientos pecuniarios* de la Rusia bolchevique, ha intentado hacer campaña de estrépito con huelgas y sabotajes, ha tenido que amainar y disgregarse. El candidato comunista a la presidencia de la República no ha logrado obtener más de 564 votos. ¿Puede haber cosa más cómica y significativa a un mismo tiempo?

Todo esto contribuye a afianzar el prestigio y el crédito de Colombia en el extranjero, que no vacila en otorgar los empréstitos más subidos a nuestra Hacienda pública, ni en invertir sus capitales en la industria y el comercio del país. Y así se explica también que, a pesar de la crisis financiera por que está pasando la República con motivo de los gastos que se han hecho en carreteras, ferrocarriles y otras obras de gran coste, y con motivo de algunas bajas pasajeras en la producción o en el precio de nuestros artículos nacionales, se haya mantenido firme el crédito bancario del Estado, convirtiéndose a la vista en oro los billetes, y cotizándose casi a la par con el dólar la moneda colombiana.

Gracias a la cultura cívica de nuestro pueblo, y en contraste con las demás Repúblicas de Sur-América, que en el transcurso del último año han visto caer sus Presidentes al empuje de pronunciamientos militares, Colombia disfruta de completa paz, bajo el amparo del Corazón de Jesús y de una Constitución sólidamente cristiana; siendo de advertir que el año de 1929 el Congreso dió una ley por la cual se declara fiesta nacional la fiesta de Cristo Rey.

NUEVO TEMPLO DOMINICANO. Como recuerdo del quincuagésimo aniversario de la fundación del Instituto de las Hermanas Dominicas de Sta. Catalina de Sena, se bendijo y se abrió al culto público en Bogotá una hermosa iglesia de tres naves, dedicada a la Sma. Trinidad. El Nuncio Apostólico, el Sr. Arzobispo Primado, las Comunidades religiosas residentes en la capital y las autoridades civiles tomaron parte activa en esta solemne fiesta. La Congregación de Hermanas Dominicas está muy extendida en la República y sus miembros gozan de gran prestigio en la enseñanza. Cuenta la Congregación con 220 religiosas profesas y 20 Colegios.

NUEVOS OBISPOS.

Han sido consagrados dos nuevos Obispos: el P. Gaspar de Pinell, capuchino español, para Vicario Apostólico del Putumayo; y el Sr. Canónigo de la Catedral de Tunja, Dr. Hipólito Agudelo, para la Diócesis de Pasto. La Iglesia colombiana está de plácemes por la consagración de estos dos Prelados, que, dado el espíritu apostólico que los anima, contribuirán eficazmente al adelanto religioso y material de la República.

FR. RAIMUNDO A. MEJÍA, Ó. P.

Tunja, Enero de 1931.

ESTADOS UNIDOS

ALGO MÁS SOBRE LA PROHIBICIÓN.—En la última crónica que escribíamos de este país el año pasado dábamos a nuestros lectores una somera idea del estado de la ley de Prohibición contenida en la enmienda decimaoctava y en el Acta de Volstead. Desde esa fecha a esta parte la cuestión, en vez de aclararse, se ha enmarañado más y más, y no se ve horizonte claro por ninguna parte. Sigue la lucha encarnizada entre los prohibicionistas y los no prohibicionistas; los periódicos la dedican artículos editoriales diariamente, unos en favor, otros en contra; se sostienen debates públicos; el Congreso y el Senado se ocupan casi exclusivamente de ella, y el Presidente, en vez de dirigir sus actividades de ingeniero afamado a remediar los males de la nación, todas sus energías son gastadas en dictar al pueblo lo que han de beber. Como si no hubiera en la República problemas más importantes que la ridícula ley de Prohibición. Cuando algún alto personaje visita este país, los reporters de los periódicos le piden una interview, y lo primero que se les pregunta es qué opinan sobre la Prohibición. Esto pasó a nuestro Padre Maestro General en su visita a Nueva Orleans en Enero último, y eso pasa a cualquier personaje importante, tanto civil como eclesiástico, que visita a los Estados Unidos.

En las últimas elecciones de Noviembre pasado los mojados (wets) obtuvieron una gran victoria sobre los secos (drys), eligiendo para el Senado y Congreso candidatos abiertamente opuestos a la ley de Prohibición, tal como hoy existe, figurando entre ellos el gran Mr. Morrow, antiguo Embajador en España y después en Méjico. Según la opinión general, la Prohibición será el gran tema a discutir en las próximas elecciones presidenciales de 1932. Probablemente los dos grandes partidos políticos, republicano y demócrata, nombrarán candidatos cuyas ideas no sean del todo favorables a la Prohibición. El sentimiento público parece estar en favor de la abolición completa o por lo menos de la modificación de dicha ley, a juzgar por el censo hecho el año pasado por el «Literary Digest». El Jones Bill, que castigaba con penas exorbitantes cualquier transgresión, grande o pequeña, de la ley seca, ha sido modificado últimamente, refiriéndose únicamente a transgresiones de carácter grave. Desde el 30 de Junio del año pasado hasta el 1 de Febrero del presente año los agentes federales arrestaron a 35.687 personas por violar las leyes de Pro-

hibición. Parece que las cortes no tienen otra ocupación que pasar sentencia sobre transgresores en este sentido.

La proposición del senador Wagner de que sea rechazada la enmienda decimaoctava, en la seguridad de que no volverán las cantinas (saloons), fué declarada últimamente «inconsistente» por la Liga contra el expendio de licores en las cantinas. «Si se deroga la enmienda decimaoctava—dice la liga en declaración formal—volverá la cantina». El senador Wagner y los otros opuestos ahora a las cantinas debieran recordar que las leyes de la Prohibición no proscribieron el salón en sí, sino precisamente el licor que se vende en la cantina. El senador demócrata de Nueva York aconsejó a sus colegas en el recinto del Senado la derogatoria de la enmienda, conviniendo los Estados en prohibir el establecimiento de las cantinas.

Urgió esto como consecuencia lógica del informe de Wickersham, que él tomó como «el principio del fin de la prohibición». Asegurando que se pronunció contra el salón en tiempos en que «ni Wagner ni ningún otro jefe político se atrevía a oponerse a ellos», la Liga dice que la legalización de la venta de licores traería de nuevo la cantina en alguna u otra forma.

LA COMISIÓN WICKERSHAM. En la última crónica mencionábamos la Comisión Wickersham, compuesta de once miembros nombrados por Mr. Hoover, y cuyo objeto era estudiar el estado actual de la Prohibición, investigar su cumplimiento y excogitar medios para su mejor observancia. Después de muchos meses de investigación y espera, el informe publicado por dicha comisión ha causado gran sorpresa y chasco, sucediendo aquello del poeta: «Parturient montes, et nascetur ridiculus mus». Ha sido una declaración hipócrita, un subterfugio político, un documento que no dice cosas nuevas y que quiere satisfacer a ambas partes. Lo que llama sobre manera la atención es que las conclusiones deducidas no están de acuerdo con el contenido del cuerpo del documento, y menos aún con las declaraciones individuales de los miembros de la Comisión. El manifiesto es *seco* en la apariencia, y *mojado* en la substancia, o por mejor decir, las conclusiones favorecen a los secos y las opiniones de cada individuo a los mojados. David Lawrence, del United Press, escribe a este propósito:

«Este (el informe) da gran consuelo a los secos y mojados igualmente, porque por una parte la Comisión no favorece la vuelta de las cantinas y de las condiciones existentes antes de la guerra, y por otra parte condena el estado actual de las leyes de Prohibición. En segundo lugar, reconoce que el gran defecto de la enmienda décimaoctava es la fraseología, la cual hizo de dicha ley un capricho de legislación, en vez de una base de principios. La Comisión recomienda que si dicha ley es revisada, debe darse al Congreso amplio poder para regular las leyes prohibicionistas, dando de este modo al pueblo americano facilidades para modificarlas de año en año por medio de sus representantes en el Congreso, según las exigencias de la opinión pública. Políticamente el documento da al Presidente Hoover un programa para las elecciones de 1932, en caso que sea nombrado otra vez, y hace posible el que el partido republicano se declare en favor de la *revisión* de la ley seca, rechazando toda derogación de la misma, dejando esto al partido demócrata. El informe

da a entender que el Acta de Volstead tendrá que ser redactada de nuevo para evitar muchas inconveniencias en su observancia». Hoover se manifestó abiertamente seco cuando presentó al Congreso el resultado de la Comisión Wickersham, declarándose en acuerdo con la comisión, al rechazar todo intento de derogar la Prohibición, al recomendar continuación del «noble experimento», como la llama él, y al exigir más rigurosa observancia de la misma. En fin, que dicho informe costó al tesoro público medio millón de dólares; está lleno de «sis» y «peros»; y todo eso para decirnos que la Prohibición tal como hoy existe ha sido y es un fracaso. De los once miembros de la Comisión seis declaran que la observancia de la Prohibición es imposible. Dos de estos seis piden la derogación completa; cuatro de los seis abogan por una revisión inmediata, dando al Congreso poder para legislar. Cinco de los miembros aconsejan que se le dé más tiempo de prueba.

He aquí el contenido de dicho informe:

La Comisión es opuesta a la derogación de la enmienda décimaoctava.

La Comisión es opuesta a la vuelta de las cantinas.

La Comisión es opuesta a que el Gobierno federal o del estado tengan cargo de la cuestión de licores.

La Comisión es opuesta a todo intento de modificación para permitir la fabricación y venta de vinos generosos o cerveza.

La Comisión cree que la cooperación de los varios Estados y la ayuda de público son necesarias para la ejecución de la ley.

La Comisión cree que, mientras ha habido gran mejoramiento desde la promulgación de las leyes nuevas de ejecución en 1927, sin embargo, no hay todavía observancia adecuada, la organización presente es incapaz; que la ejecución podía facilitarse haciendo ciertos cambios en las leyes, añadiendo más personal, y quitando ciertos inconvenientes o trabas, por ejemplo, la limitación de las prescripciones médicas de alcohol y la omisión de un máximo contenido de alcohol en los brevajes hechos en casa.

Algunos de la Comisión están convencidos de que la Prohibición bajo la enmienda décimaoctava se puede poner en ejecución, y son de opinión de que se le dé más tiempo de prueba, y que si después de dicha prueba no se obtienen resultados satisfactorios, se proceda a la revisión de la enmienda décimaoctava.

Otros, sin embargo, creen que la Prohibición es imposible de ejecutar, y que la enmienda debe ser revisada inmediatamente.

Las decisiones de los miembros son como siguen:

George W. Wickersham, de Nueva York, más tiempo de prueba.

William I. Grubb, de Birmingham, más tiempo de prueba.

Judge William S. Kenyon, de Iowa, más tiempo de prueba.

Judge Kenneth Mackintosh, de Seattle, más tiempo de prueba.

Paul J. Mc. Cormick, de Los Angeles, más tiempo de prueba.

Miss Ada L. Comstock, de Massachusetts, revisión.

Henry W. Anderson, de Richmond, revisión.

Frank J. Loesch, de Chicago, revisión.

Roscoe Pound de Cambridge, revisión.

Newton D. Baker, de Cleveland, derogación.

Monte M. Lemann, de Nueva Orleans, derogación.

CRISIS FINANCIERA Y FALTA DE
TRABAJO.

Otro problema palpitante y de no menos importancia es la situación de los cesantes y la gran depresión económica porque atraviesa este país. Aunque las cifras oficiales del Gobierno revelan que hay en esta nación cinco millones y medio sin empleo, sin embargo estadísticas fidedignas los hacen subir a 6.700.000. Número bastante considerable, para que el Gobierno tome medidas prontas y haga algo por remediar la deplorable situación que amenaza echar por tierra el edificio grandioso de la riqueza y prosperidad americana. Añádase a esto los millones de habitantes que sufren actualmente lo indecible, debido a la extraordinaria sequía del verano pasado, que afectó a quince Estados, y nuestros lectores se darán cuenta de que este país no es el paraíso encantado con que sueñan muchos europeos. Hay actualmente verdadera penuria y aun miseria en unos quince millones aproximadamente de seres humanos que habitan este país; cosa que se creería imposible hace menos de ocho años. Es difícil señalar la causa principal que ocasionó esta depresión financiera y económica. La Prohibición, la tarifa, la catástrofe del *Stock Market*, la superproducción, la maquinaria y, finalmente, el alto standard de vida, todas estas son causas que influyen más o menos en la deplorable condición económica, y aumentan el número de los hombres sin empleo. En el pánico del *Stock Market* habido en el otoño de 1929 a raíz de la elección de Hoover perdió este país 150.000.000.000 dólares. Los partidarios de Hoover y los corifeos del partido republicano, viendo en el horizonte una era de prosperidad con la elección de Hoover, no se pararon en barras, e invirtieron su dinero en grandes cantidades en el juego de bolsa, bienes raíces, etc., y muchos otros siguieron su ejemplo, para en menos de seis meses ver desvanecidos sus sueños dorados y quedarse arruinados financieramente. Si Smith hubiera sido elegido, no hubiera sucedido tal catástrofe, o por lo menos, no en tan alarmantes proporciones. La mayor parte, desconfiando en el partido demócrata, hubieran sido más conservadores con su dinero. La Revista «Liberal», publicada por un no católico, en el número de Febrero dice que la derrota de Smith costó al país 150.000.000.000 dólares, que ha sido el precio del fanatismo religioso. En una declaración hecha recientemente por el Sr. Smith dijo que daba gracias a Dios por no haber sido elegido Presidente, y que por nada querría estar en la posición de Hoover. A este propósito recuerdo una anécdota que leí hace poco acerca de un extranjero que fué a tomar los papeles de ciudadanía americana. Entre otras preguntas que le hizo el Juez, una de ellas fué: ¿Quién es el Presidente actual de los Estados Unidos? A lo que contesta el extranjero sin vacilar: Alfred E. Smith. Al Juez le extrañó grandemente la salida, y le pregunta de nuevo: ¿Por qué dices eso? Y el extranjero contesta: «Señor Juez, durante la campaña presidencial oí muchas veces decir que si Smith salía Presidente, los negocios vendrían a menos, no habría más prosperidad y se aumentaría el número de la gente sin empleo. Esto es lo que veo ahora. Por lo cual creo que Alfred E. Smith es el Presidente».

La prosperidad decantada y pronosticada por los abogados de la ley seca hace once años y últimamente por los partidarios de Hoover, brilla por su ausencia. Claro está que hay prosperidad relativa, comparando este país con

otros de Europa, y que la actual depresión económica y malestar general es efecto de la fabulosa prosperidad después de la guerra.

A este propósito escribe el gran publicista Brisbane: «Hay siete millones de hombres sin empleo en este país, y las pérdidas ocasionadas a la nación por este motivo ascienden a veinte millones de dólares al día, o ciento veinte millones a la semana. El problema es poner fin a esas pérdidas, cambiando la ociosidad forzosa en trabajo útil. Cantidades de dinero votadas por el Congreso para ese objeto, o donativos populares a la Cruz Roja, poco pueden remediar la situación. Sin embargo—continúa el mismo escritor—hay más de cuarenta millones de americanos trabajando, que reportan una ganancia de más de veinte millones de dólares al día, sin contar las ganancias venidas por otros títulos. La nación, cuyos ingresos pasan de 100.000.000.000 dólares, está muy lejos de la bancarrota». A esto podemos añadir que una nación que posee 32.871 teatros y cines, 25.000.000 automóviles y dos terceras partes de las radios del mundo, está muy lejos de mostrar señales de decadencia económica.

No cabe duda que durante los tres últimos años los negocios han venido a menos, y la gente sin empleo ha aumentado en proporciones alarmantes. El Gobierno se da cuenta de la situación, y procura remediarla a su modo, aunque no a satisfacción de muchos. La Cruz Roja está ayudando con cuanto puede a los afectados por la sequía del verano pasado, y en todos los Estados existen comités formados para socorrer a la gente sin trabajo. Pero mientras el Gobierno federal no adopte medidas eficaces, el problema de la falta de trabajo no se resolverá; se aumentarán los hombres sin empleo, cundirá el comunismo; y desdichado el día en que tantos millones de hambrientos, de todas las razas, sin Dios y sin pan, levanten el grito de protesta y vayan al encuentro de los ricos.

Reina grande optimismo, sin embargo, y se cree que los negocios mejorarán dentro de poco. Dice la Prensa de Nueva York: «En los Estados Unidos el espíritu público resiste a todos los vaticinios pesimistas sobre la situación. El Presidente Hoover, prototipo de esos hombres de empuje en que tan pródiga ha sido la esforzada raza forjada en Norte América, no se amilana ni cierra el corazón a la esperanza. Y el pueblo escucha la voz del jefe del Estado; con éste confía en una reacción próxima; y aplaude las medidas que él pone para acudir en auxilio de los cesantes. Apresuradamente Mr. Hoover ha solicitado del Congreso que se destinen ciento cincuenta millones de dólares para dar mayor impulso todavía al programa de construcciones y obras públicas, a fin de dar trabajo inmediato a los obreros; y nuevas y fuertes sumas para entregarlas en préstamos a los agricultores del área afectada por la sequía, a objeto de que puedan adquirir semillas y alimentos del ganado».

Otra de las medidas adoptadas por el Gobierno para remediar la situación fué el promulgar una ley recientemente prohibiendo la inmigración de todo extranjero por espacio de dos años, de aquellos incluídos en la cuota de las diversas nacionalidades. En general tanto el Gobierno como el público se dan cuenta de la situación grave, y procuran ayudar a los cesantes.

Aduciremos solamente un ejemplo de lo que pasa en la ciudad más populosa de la República, Nueva York, y dejaremos a la Prensa que hable por nosotros: «El subsecretario del departamento del Trabajo Mr. White presentó

al comité judicial del Congreso de los Estados Unidos un proyecto de ley para sustituir al ideado por el senador demócrata Wagner de Nueva York, y que tiene por objeto el establecimiento de una cooperación entre todos los Estados en materias de empleo, y la fundación de una especie de Bolsa General de Trabajo que se encargue de distribuir de manera adecuada la mano de obra de todo el país. El proyecto naturalmente cuenta con el apoyo de Mr. Hoover y de su gabinete, y aumentaría considerablemente la maquinaria actual del departamento de Trabajo; proporcionaría un cambio recíproco de informaciones entre las agencias federales establecidas en cada Estado, y establecería agencias federales de empleo sólo con el consentimiento de los Estados.

El proyecto original del senador Wagner proponía una organización federal enteramente nueva, cuyo funcionamiento estaría a cargo del Gobierno nacional en parte y del Gobierno de los Estados también. Según el proyecto Wagner se establecerían agencias de empleo federales con o sin el consentimiento de los respectivos Estados.

Existen en esta ciudad de Nueva York como medio millón de indigentes, víctimas de la falta de trabajo, hombres, mujeres y niños, a los cuales de una manera o de otra la ciudad viene ayudando directamente o por medio de sus agencias caritativas oficiales o privadas, según declaraciones que acaba de hacer el comisionado del Bienestar Social, Mr. Taylor. Sin embargo, existen aún 200.000 personas más que no reciben auxilio en la forma indicada, y en esa cifra no están incluidas las personas que viven de sus economías o que reciben protección de sus familiares, amigos y parientes.

Para hacer frente al socorro de ese medio millón de personas necesitadas, que antes se ha mencionado, la ciudad, privada y oficialmente, en conjunto, emplea la suma de tres millones de dólares al mes.

El referido comisionado Mr. Taylor, comentando sobre el problema que se avecina para el primero de abril, fecha en que se habrá agotado el fondo que el comité Prosser había reunido, de ocho millones de dólares, y con el cual en la actualidad se proporcionaba trabajo a 24.000 cabezas de familia en parques y jardines, a razón de quince dólares por semana, dijo que nadie se interesa tanto por la suerte de los menesterosos de Nueva York como el señor Alcalde Walker, y que si para aquella fecha la crisis no había mejorado, podía tenerse la seguridad de que algo, de una manera o de otra, se haría por esos desvalidos».

FR. JOSÉ A. FERNANDEZ, O. P.

Nueva Orleans, febrero, 1931.

BIBLIOGRAFIA

Nature et Formes de la Sympathie, por Max SCHELER, Profesor en la Universidad de Colonia. Traducción francesa por M. LEFEBRE. Un vol. en 8.º con 384 págs. Payot, Boulevard St. Germain. Paris.

II. Lotze había llamado la atención de los sabios sobre el carácter intencional de la vida afectiva superior, sobre su significación como fuente reveladora de valores. A esta llamada contestó Max Scheler en 1913 con un libro titulado: *Fenomenología y teoría de los sentimientos de simpatía, del amor y del odio*. De entonces acá el autor revisó su obra y la estudió más a fondo. El resultado es el libro que presentamos al lector. M. Scheler establece que la vida afectiva no es de suyo fuente de conocimientos; es, no obstante, reveladora de valores. Nuestros conocimientos no se extienden a todos los seres de la naturaleza, sino que tienen un límite fuera del cual queda algo, el *individuum* que, por confesión de todas las filosofías, es incognoscible, es inefable. Al *individuum*, a la persona, al *yo* de otro es a quien se dirige principalmente la vida afectiva, y lo alcanza por pasos contados, es decir, 1.º por la fusión o identificación afectiva; 2.º por la reproducción afectiva; 3.º por la participación afectiva o simpatía propiamente dicha; 4.º por el amor. En el orden funcional y genético, no en el de estados afectivos, cada uno de estos pasos condiciona el siguiente, y este es el *ordo amoris* o la lógica del corazón que ya balbuceaba Pascal.

M. Scheler concede a la simpatía una cierta función *cognitiva*, en el sentido de que nos hace revivir y reproducir afectivamente hechos psíquicos distintos de los nuestros, y a este propósito hace resaltar la importancia de su tesis y el apoyo que ésta, bien definida, puede prestar a las ciencias en general y muy particularmente a las psicológicas y morales. En éstas, dice, citando a Troeltsch, la cuestión central es la del conocimiento del psiquismo de otro, conocimiento que es, a la vez, base de la teoría de las ciencias históricas y punto céntrico de toda filosofía. No puede haber pensamiento común en tanto que el *yo* de los otros nos es desconocido. La simpatía tiende un puente entre los diversos psiquismos: su función propia consiste en destruir el solipsismo del hombre revelándole la realidad de los otros en cuanto otros y agrandando así su personalidad. Para hacer buena esta afirmación fundamental era indispensable que entre las diversas manifestaciones de la simpatía y a la base de todas ellas se estableciese la existencia de un fenómeno que pudiese llamarse identificación o fusión afectiva, por la cual el individuo A y el individuo B se unen en un estado afectivo común hasta identificarse. A absorbe a B o es absorbido por él. Ambos viven la misma vida hasta el punto de que el absorbido no echa de ver las diferencias individuales que le separan del otro. Tal sucede, v. gr., en la himnosis. A la unión sucede la diferenciación mediante uniones menos intensas, como la reproducción afectiva, la participación afectiva y la simpatía, en la cual, así como en el amor, aparece ya plenamente diferencia-

da la realidad del *alter*. Preguntamos ahora nosotros: ¿la identificación afectiva es una realidad o es sólo un nombre? De ello depende el valor de esta obra. Que sea una realidad, tal como el autor se la figura, es lo que no creemos que esté demostrado; esperamos que se demuestre. Por lo demás, esta teoría de la identificación tiene sus raíces en una hipótesis que anida en la mente del autor y que es el resorte de las ideas que vierte en este libro. Es la hipótesis de la existencia de una vida universal, *substratum* de todas las vidas, donde éstas pueden beber, además de la propia vida, las propias emociones, que son, a la vez, las de los otros. El autor, tan pródigo en largos discursos, dedica a este punto, y con razón, sólo cuatro páginas.

FR. A. F.

Summa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae, auctore P. Angelo M. PIROTTA, O. P., S. Th. Lect., Ph. D. ac Profess. Volumen I. Philosophia Rationalis. En 8.º, 265 págs. Librería Marietti, Turín (Italia), 1931.

Propónese el autor hacer una exposición de los principios filosóficos en conformidad con la doctrina tomista y con el método tradicional. Quiere también ser breve en gracia a los estudiantes, a quienes principalmente va dirigida la obra; no ha de sacrificar, sin embargo, a la brevedad la claridad y la integridad de la doctrina. Tenemos el gusto de manifestar que en el curso de este primer volumen el autor cumple fielmente sus propósitos. Por ello le felicitamos y auguramos a su obra buena acogida de parte del público. *Utinam omne ferat punctum!* Pero hay en ella exceso de documentación y se advierte en el autor un prurito exagerado de exhibir grandes clasificaciones y gran número de citas. En un libro de texto en que el orden genético de las ideas debe resplandecer ante todo, la marcha del pensamiento se entorpece con una excesiva labor defensiva y crítica, aparte de que ésta sería más propia de un tratado fundamental. También sería más propio de una obra fundamental el recurso constante que se observa en este primer volumen de Lógica, a los argumentos ontológicos que justifican el orden y las clasificaciones. Por lo que a detalles se refiere, observaremos que no nos agrada ver a la idea colectiva, cuya falsa noción aplicada al silogismo a tantos ha extraviado, clasificada entre las ideas universales, no siéndolo ella sino *per accidens*, y siendo de suyo no más que una idea singular. En cuanto al silogismo, el autor le asigna como único fundamento el principio *dictum de omni*, excluyendo el principio de identidad, lo cual vale tanto, a nuestro juicio, como despojar al razonamiento silogístico de su base ontológica, dejándole reducido a un puro formulismo. Tampoco nos agrada que en la inducción se hable de medio, y quisiéramos hallar en el tratado de los universales una distinción más precisa entre predicables y predicamentos. Si en ediciones posteriores hubiesen de tenerse en cuenta estos defectos para corregirlos, bueno será también que se dé a la obra una presentación material más artística para que todo en ella sea perfecto.

FR. A. F.

Tratado de Psicología, por Jorge DWELSHAUVERS. Versión española, por Joaquín Carreras y Artau. Un vol. con 690 págs. Gustavo Gili, Barcelona, 1930.

De los méritos y defectos de esta obra ya se ha hablado en un boletín de Psicología que se publicó en esta Revista (Mayo-Junio, 1929). Nada tenemos que añadir ni quitar a lo que allí se dijo. Posteriormente la obra fué traducida al castellano. Esta es la única novedad. La traducción es buena y la presentación material de la obra, como todas las de Gustavo Gili, excelente. Es de alabar, además, el buen gusto del traductor y del editor en la elección de libros como este del Sr. Dwelshauvers para darlos a la publicación española.

FR. A. F.

Allgemeine Religionsgeschichte, von Dr. Anton MICHELITSCH, Professor an der Universität Graz. Págs. XV-930 en 8.º Graz. 1930. Verlagsbuchhandlung. «Styria».

El ya venerable Profesor de Teología Fundamental, Historia de la Filosofía, Historia de las Religiones, etc., en la Universidad gracense, Dr. Michelitsch, después de haber escrito sus respectivos textos para las otras asignaturas que tiene a su cargo, publica ahora para la Historia de las Religiones uno que será sin duda de mucha utilidad no sólo para sus discípulos sino también para todos los amantes de este género de estudios. No adopta una división sistemática según las diversas especies de religiones: monoteístas, henoteístas, politeístas, fetichistas, etc., ni según los grados de evolución que encuentran otros en la Historia de las Religiones, ni siquiera según los tiempos diversos. Su división es puramente geográfica. Parece que no querría dejar un pueblo de que no nos describiera su religión: desde China, Corea, Japón, islas de Micronesia y Polinesia hasta los americanos y los pigmeos del África Central.

Al principio de cada párrafo pone una copiosa lista bibliográfica. Sigue una nota histórica o etnográfica, y luego hace el resumen de la religión de cada pueblo, así en su parte dogmática como en la moral y en el culto; aunque con la extensión y orden que se puede esperar, cuando para cada pueblo tiene que empezar desde los aborígenes hasta nuestros días o hasta la predicación del Evangelio en dicha región.

No se detiene nunca el Dr. Michelitsch en vanos discursos, porque su libro no es una Filosofía de las Religiones, ni una Historia Comparada, ni tampoco tiene el prurito de llamar la atención con nuevas ideas y orientaciones. Su libro es un arsenal de datos, aunque estén poco asimilados, para el que quiera iniciarse en este género de estudios. No les pesará de haber comprado este libro a los que busquen en él un manual rico en información general sobre Historia de las Religiones.

FR. B. CELADA.

Histoire Pittoresque d' une Famille Egyptienne, par Aloys MIRAMAR. Introduction de M. ETIENNE DRIOTON, Conservateur au Musée du Louvre. Págs. VII-140 en 8.º P. Lethielleux, editeur.

En la forma de un viaje a Egipto se hace una descripción amena, acomodada al alcance y gusto de los niños, de las costumbres, suelo, clima, habitación, familia, religión, fiestas, etc., del país de los Faraones. Dado el carácter infantil del libro se le dispensa con facilidad la libertad que da a la imaginación, aunque sea con faltas de crítica y anacronismos.

FR. B. CELADA.

Histoire de l' Eglise contemporaine (1900-1925), par H. M. PREMOLI, barnabite; traduit de l' italien par L. DECLERQ, du même Ordre. Un vol. en 8.º, 546 págs. 30 frs.—Marietti, Via Legnano, 23. Torino (118). 1930.

Es más bien una obra de información que un estudio. Dedicar primero un capítulo para dar a conocer las condiciones generales de la Iglesia en el año 1900. A continuación describe la vida de los cuatro últimos Papas. Y desde la página 96 cuenta con bastante amplitud la historia de la Iglesia en los diversos países de las cinco partes del mundo. El autor ha querido abstenerse de tratar las discusiones religiosas, y de emitir apreciaciones personales sobre algunos hechos. Su propósito es dar una idea de la vida *interior* y *exterior* de la Iglesia durante el primer cuarto del presente siglo. A decir verdad la vida *interior* de la Iglesia no aparece en las páginas del libro. Se suprimen las discusiones religiosas, no se da a conocer el avance doctrinal y las nuevas

orientaciones, que van tomando algunas disciplinas eclesiásticas, las nuevas publicaciones, etc., etc. Todo esto lo suprimió de intento el autor. Y es de lamentar haya tenido esas intenciones. Pues al P. Premoli no le faltaron medios ni cualidades. Cuanto a lo que refiere, no todas las naciones andarán conformes con la selección de los acontecimientos y perspectivas. Como que algunos descontentos se van levantando por algunas Revistas. Si miramos a lo que dice de España, no creo haya que advertirle lo que otros le han dicho, por su país, a saber, que adolece de superficial documentación y no da con la observación puntual y profunda. Lo que no es muy hacedero, tratándose de acontecimientos tan recientes y que aún no han desenvuelto toda su virtualidad y alcance históricos. Esto no impide que sea un libro muy útil y recomendable como informativo de un modo general.

FR. J. HEREDIA.

F. ROBERTI. De Delictis et Poenis. Vol. I. Pars I. 250 págs. (14 × 23). Precio 20 liras. Romae. Piazza S. Apolinare, 49.

Después de haber enriquecido la ciencia jurídica con dos volúmenes dedicados a exponer y comentar el Libro IV del Código Canónico, comienza el sabio Profesor del Seminario romano a publicar su tratado sobre el Libro V.

El volumen que tenemos a la vista llega hasta el can. 2.213, donde finaliza la primera parte del mencionado libro, la cual versa acerca de los *delitos*.

Sirve de introducción a cada uno de los puntos principales una breve reseña histórica muy útil para poner al lector al corriente de las fases y variantes porque atravesaron. Hállanse también frecuentes referencias a los Códigos penales de no pocas naciones europeas.

Ayudado por un insigne profesor de Universidad civil, pudo nuestro autor ofrecer preciosos datos referentes a diversas enfermedades hoy, por desgracia, tan extendidas, y cuyo influjo en las acciones delictivas tan necesario es tener en cuenta para poder apreciar en su justo valor el grado de imputabilidad de aquéllas.

Al exponer el célebre can. 2.222, analiza las diversas opiniones que para explicarlo se han excogitado, y después de señalar los puntos flacos de las tres primeras, muestra su predilección por la cuarta, según la cual, en virtud del mencionado canon, toda ley se convierte en penal cuando su infracción produce escándalo o reviste gravedad especial. Su preferencia por dicha opinión la juzgamos acertada.

Ojalá que tengamos pronto el gusto de saborear sus comentarios sobre lo restante de dicho libro.

FR. S. A.

Comentario Canónico-Moral sobre la Bula de la Santa Cruzada, por el Padre José CAMPELO, O. F. M. 158 págs. en 8.º Santiago. Tip. de «El Eco Franciscano». 1930.

Integran este librito el texto latino de la Bula con su traducción castellana, y sendos capítulos sobre los puntos siguientes: I. *Naturaleza de la Bula de Cruzada*.—II. *Los Sumarios de Cruzada*.—III. *El Sumario General de Cruzada*.—IV. *El Sumario General de Clérigos*.—V. *El Sumario de Difuntos*.—VI. *El Sumario de Composición*.—VII. *El Sumario de Ayuno y Abstinencia*.—VIII. *El Sumario de Oratorios privados*.—IX. *Facultades del Comisario General de Cruzada*. Pone término un *Apéndice* con los privilegios sobre ayuno y abstinencia de que gozan en España los militares.

Ciertamente que el autor logró su intento de «hacer un Comentario canónico-moral, breve, pero suficientemente completo acerca de la nueva prórroga de la Bula de Cruzada concedida por Pío XI», y por ello le felicitamos.

FR. S. A.

Commentarium in Codicem Juris Canonici ad usum scholarum. Liber IV. De Processibus. Guidus Cocchi, C. M. 666 págs. en 8.º Pr. 20 liras. Editorial Marietti, Turín-Roma. MCMXXX.

Por la reseña de anteriores volúmenes de esta obra conocen ya nuestros lectores su plan, método y demás cualidades, sin que sea preciso volver a repetir ahora lo que ya se consignó entonces, puesto que el presente volumen no disuerda de los anteriores.

En una sola cosa vamos a fijarnos, y es en lo concerniente al can. 1933, que determina la materia u objeto del juicio criminal, limitándolo a los delitos públicos. El autor trae a colación, como era de esperar, las dos opiniones que se discuten la explicación o alcance que a la palabra *públicos* debe darse, y después de indicar los motivos en que se apoyan los partidarios de cada una, se declara en favor de la primera, según la cual dicha palabra debe tomarse en el sentido que indica el can. 2197, 1.º Nos parece acertada su decisión. Lo que no nos resulta explicable, si no se atribuye a un *lapsus calami*, es que en confirmación de su aserto invoque la regla del can. 6, n. 4, ya que ésta viene en apoyo de la opinión contraria precisamente.

A los estudiantes, para quienes el autor escribe, les reportará no pequeña utilidad la lectura de este libro.

FR. S. A.

P. Ludovicus I. FANFANI, O. P.—*De Rosario B. M. Virginis*. Historia-Legislatio-Exercitia. 215 págs. en 8.º Pr. 10 liras. Editorial Marietti, Turín-Roma. MCMXXX.

El deseo de colmar un vacío que en la literatura rosariana, con ser ésta muy abundante, existía, fué lo que movió al P. Fanfani a publicar un tratado en el cual, además de hablar de la devoción del rosario, se ofreciera un resumen de su historia y legislación, que pudiera servir para fomentar más tan saludable ejercicio en el pueblo fiel, y donde los directores y propagandistas hallaran fácilmente las normas a que atenerse. Mirando principalmente a estos últimos, saca ahora en latín este librito que años atrás había aparecido en italiano, con el cual no hay duda que los provee de un auxiliar muy oportuno, puesto que en él se estudia lo referente a la naturaleza y partes esenciales del rosario, modo de rezarlo con fruto, Cofradía, Rosario perpetuo y viviente, ejercicio de los quince sábados, mes de octubre, Misa «*Salve Radix*», indulgencias, y formularios de bendiciones concernientes a las materias en el libro tratadas.

Estas ligeras indicaciones nos parecen suficientes para que los sacerdotes entren en deseos de adquirir una obra que tan buenos servicios les puede prestar en el ejercicio de su ministerio, como quiera que de todos es admitido cuánto contribuye a fomentar la vida cristiana la devoción a la Santísima Virgen mediante el rezo del santo rosario y su cofradía.

FR. S. A.

Tragedias de Sófocles. Edipo Rey y Edipo en Colono.—Texto, traducción y notas por Ign. ERRANDONEA, S. J.—Madrid. Editorial Voluntad, S. A., 1930. Edición bilingüe, 168 páginas cada texto (griego y castellano), mas XXIII de Introducción. 8 pesetas.

Bajo la dirección del insigne helenista D. Luis Segalá y Estalella—cuyo solo nombre es ya una segura recomendación—emprende la Editorial Voluntad la publicación de una «Biblioteca de Clásicos griegos y latinos», cuyo primer volumen presentamos a nuestros lectores.

Es Sófocles el poeta ateniense por excelencia. Espíritu sencillo, delicado, flexible y nobilísimo, parece en muchas cosas verdaderamente moderno por su modo de pen-

sar y de sentir. La serenidad de su larga vida y su carácter apacible se reflejan en todas sus creaciones, empapándolas en una suavidad encantadora que le valió ser llamado el de la boca bañada en miel. De su obra inmensa (113 a 139 tragedias) sólo nos restan siete, pero tan magistrales que justifican plenamente su nombradía. Edipo Rey, la tragedia del Reconocimiento, arranca lágrimas al espectador más insensible al ver al desgraciado rey luchar impotente contra el inflexible destino que le ha arrastrado a dar muerte a su padre Layo y a mancillar el lecho de su madre Yocasta. El descubrimiento que poco a poco va haciendo Edipo de su crimen, sostiene la atención y excita cada vez más el interés del auditorio. Causa admiración sobre todo ver en ella tanta fuerza y tanta intensidad de pasión expresadas con tanta sobriedad de medios escénicos.

Edipo en Colono es obra de la vejez de Sófocles. Aprovechó la ocasión que la leyenda le ofrecía para inmortalizar a la aldehuela que le vió nacer y a la ciudad de Atenas que durante toda su vida le mostró su benevolencia y su amor con una constancia poco común entre los griegos. En esta tragedia llega a su punto culminante la maestría y el dominio del arte y de los recursos escénicos en el ya nonagenario Sófocles, quien en tan avanzada edad conservaba aún todo el vigor intelectual de la juventud. Con un pobre ciego, mendigo y harapiento, de quien no se espera más que un *sí*, sostiene la atención del auditorio, dejando eclipsados y en segundo lugar caracteres de tanto relieve como Teseo, Creonte y Antígona. Es toda la tragedia una verdadera lucha psicológica en que de varias maneras se combate la voluntad del ilustre ciego a cuya sepultura irá ligada la suerte próspera de la ciudad que la posea. Rezuma frescura y revela un carácter apacible y delicado, siendo modelo de la suavidad de líneas y color propia del arte griego. Esta suavidad y delicadeza llega a su cumbre en el bellísimo estásimo que dedica a cantar las glorias de Colono.

El P. Errandonea nos presenta un texto correcto y depurado «sanamente conservador y a la altura de los más recientes estudios y crítica». Para su aparato crítico se vale de las fuentes más seguras, recogiendo además las lecciones que suministran los códices españoles. En la traducción muestra ser un espíritu puesto en íntima comunicación con el gran trágico griego, y revela una absoluta competencia en el dominio de la lengua helénica.

Por todos conceptos consideramos digna de encomio esta edición y la creemos a la altura de sus similares, especialmente de las publicaciones de la «Fundació Bernat Metge».

La presentación material es lujosa e intachable. Véndese separadamente la traducción castellana a mitad de precio.

Le deseamos rápida difusión, pues creemos que ha de contribuir poderosamente al fomento de los estudios clásicos en nuestra patria.

FR. L. F.

Conseils aux Parents. Cours de Pédagogie familiale, par Jean-Pierre PHILIPPE, pág. 202. París, 1930. Lethielleux. De venta: Librería Herder. Balma, 22. Barcelona.

Es este curso el resumen metódico de las doctrinas expuestas por la revista mensual «L' éducation familiale», habiendo procurado su autor conservar a dicha obra el carácter práctico que tanto ha contribuido a la difusión y aprecio de la mentada revista. Con esto, queda dicho que no se encuentran en él sabias disertaciones sobre las sutilezas de la psicología, aunque, por lo mismo que cualquier acción educadora que no fuese fundada en el conocimiento completo del niño corriera peligro de ser ineficaz y aun perjudicial, la teoría va siempre orientando y guiando a la práctica, trazando el autor, antes de tratar de los problemas de la educación, un esquema de las actividades psíquicas humanas, que viene a ser como el marco de las doctrinas pedagógicas que expone.

FR. M. R.

Vingt-ci Chemins de Croix, por el Presbítero GELLÉ. Pág. 188. Bloud et Gay. París, 1930. Precio: 9 francos.

Veinte y cinco Viacrucis diferentes en un librito de precio módico, he aquí por cierto una verdadera ganga para los cristianos y cristianas, religiosos y religiosas, que caminan con constancia en «la vía regia de la Santa Cruz». Citemos algunos títulos: «Viacrucis de la paz.—La naturaleza inmaculada.—El Niño Jesús.—Jesús aborrecido.—Nuestras Señora de Lourdes...» Estos viacrucis han sido predicados antes de ser apuntados, de manera muy breve pero sugestiva que sostiene el fervor sin pretender suplirlo.

FR. M. R.

Le Bon Cardinal Richard, d'après des souvenirs de famille. Por Yvonne de la VERGNE. Pág. 280 con 4 foto. fuera del texto. Tequi, París, 1930. Precio: 14 francos.

Al publicar esta vida del «Buen Cardenal Richard» con el amor y respeto debidos a su santo tío que la había bautizado, la señora Yvonne de la Vergne presta notable servicio a la historia y memoria del venerable arzobispo de París. Apenas conocíamos en él al personaje oficial, esto es, al gran obispo que tan digna y denodadamente presidió la Iglesia de Francia en el período álgido de la persecución masónica. Pero ignorábamos casi por completo las particularidades de la vida íntima de este sacerdote ejemplar, tan piadoso, celoso y heroico. De las numerosísimas cartas del cardenal y de los recuerdos de los testigos de vista ha sacado la autora un relato conmovedor de tal sencillez que la escritora desaparece totalmente dejando que sólo campee la figura relevante del Pontífice.

FR. M. R.

Lecciones de electricidad, por Eric GERARD. Novena edición: tomo IV.— Versión española por Luis GONZÁLEZ ABELA. Librería Dossat. Plaza de Sta. Ana, 9. Madrid.

En otros números de esta revista salió hace unos años la reseña de los tres tomos anteriores de esta obra. Merced a la gran difusión y justo aplauso que ella adquirió entre los electricistas, el nombre de Gerard fué desde entonces más conocido y popular. Para el que sepa lo que significa una novena edición de un libro que verse sobre estas materias, está de sobra ya toda clase de encarecimientos y recomendaciones del mismo. Aparte de que el público, desengañado ya del verdadero valor que tienen las reseñas de muchos libros, desea tener alguna mayor seguridad de que el dinero que va a invertir será para comprar un libro y no un poco de *papel mojado*; que no merecen otro nombre tantas publicaciones como cada día salen a luz. Nuestro propósito no es, pues, presentar el autor al público, sino dar simplemente a éste noticia de que la obra ha tenido un digno complemento en este cuarto tomo, el cual en nada desmerece de los otros tres anteriores, si es que no les aventaja.

Su objeto es el estudio de las aplicaciones de la electricidad. Empieza por una descripción minuciosa de pilas y acumuladores, acompañada de su teoría química: entra luego en la de motores, transformadores y toda clase de aparatos para la producción y utilización de la energía eléctrica bajo sus distintas formas. La parte que se refiere a comunicaciones eléctricas, en todas sus modalidades, nos parece la más completa; hay que tener en cuenta que este tomo ha sido *revisado y corregido* por L. Bouthillon, ingeniero jefe de Correos y Telégrafos, autor de muchas obras importantes en esta clase de materias. Al fin de este cuarto tomo se estudian las aplicaciones de la electricidad a la química y a la metalurgia en particular. En todos los capítulos del libro

se nos revela el autor como persona competentísima. La exposición es clara y sin alardes de tecnicismo exagerado, con el que sólo resultaría útil para personas muy especializadas: está además abundantemente ilustrado con esquemas y grabados.

El señor Abela, por su parte, no se limita a ser un mero traductor, sino que aparece como verdadera capacidad científica: enriquece la obra y la completa con notas, aclaraciones y detalles numerosos en todos sus capítulos. Es de alabar el sello de españolismo que imprime a su trabajo al citar y encomiar un buen número de obras españolas acerca de la materia que le va ocupando. Al final describe también alguna de las más importantes estaciones españolas de telecomunicación. El buen deseo que anima a este ilustre miembro del cuerpo de Artillería, nos parece que a veces le lleva demasiado lejos, como cuando nos habla de acumuladores Almeida. Debido a las adversidades del Sr. Abela, L. Bouthillon pudo apreciar y corregir en este tomo algún error que se había deslizado en los anteriores.

El precio del libro son 24 pesetas.

FR. N. ALBUERNE.

Le Cantique spirituel de S. Jean de la Croix, docteur de l'Eglise. Notes historiques. Texte critique. Version française, par Dom CHEVALLIER. Moine de Solesmes. Desclée et Brouwer. Rue des SS. Péres, 76 bis. Paris-VII. 1930. Págs. 770. Pr. 40 frs.

La mina que años ha encantó Chevallier y que ha laboreado consumiendo los más vivos aceros de su inteligencia, paciencia y tenacidad, muestra los filones beneficiados en este libro, en cuya lectura se repastarán deleitosamente los bibliófilos y cuyo prólogo se pompea con excelente aparato crítico, investigando, examinando y compulsando fibra a fibra los documentos; ve lo que dicen, y según esto que dicen, forma juicios con llaneza y sinceridad, puestos los afanes de la mente en el sano y honesto placer de comunicar la verdad de las cosas. Sin temblarle el pulso y con aire señero y desembarazado moviendo la pluma, desparrama el magnífico surtido documental acopiado con el pertinaz y esmerado estudio de lo atañente al «Cántico espiritual»—del que diríase vive enamorado—ese primísimo y maravilloso pebetero en donde el habla castellana quema el incienso que perfuma el «amor entre el alma y el esposo Cristo».

Tuvo el Cántico varias redacciones: la embrionaria hecha en la cárcel de Toledo, parcialmente desarrollada ante las Carmelitas de Beas, completada más tarde en Granada, retocada y perfilada en el ms. de Sanlúcar de Barrameda y que cuajaría en la soledad de Segovia, donde consta que el Santo a sus escritos «dióles la última mano», hacia el 1591. Fuera del ms. de Sanlúcar, que lleva la nota: «Este libro es el borrador de que ya se sacó en limpio. Fr. Juan de la †», perecieron los restantes, escritos o castigados por mano del autor, tal vez en el episodio de 1591 de Beas, así descrito por la M. Agustina de S. José: «Hiciéronme a mí guardiana y depositaria de muchas cartas que tenían las Monjas como epístolas de San Pablo, y cuadernos espirituales altísimos, una talega llena; y como eran los procesos tantos, me mandaron lo quemara todo, porque no fueran a manos de este Visitador», aquel Fr. Diego Evangelista, muy repuntado contra el Doctor Místico, que hubo de atarle corto en sus andanzas predicaderas.

De los «cuadernicos» del Santo se hicieron «innumerables traslados». El de Sanlúcar lo corrigió el mismo autor, que verisimilmente haría lo mismo con el de Granada destinado a la su tan favorecida M. Ana de Jesús. Las demás copias fuéronse a volar la ribera tal como las perjeñaron los copistas, cuyas transcripciones no suelen ser ad pedem litterae, deficiencias que sólo el autor, el copista concienzudo o el cotejador diestro y avisado, suelen subsanar, teniendo a la vista el manuscrito original o una traslación limada. Y si por ventura el contenido del Cántico anduvo de borrascas, como los otros libros de S. Juan de la Cruz, tan mutilados e interpolados, surgen natural-

mente las dificultades que ofrece la restauración integral del texto, cuya decantación vendrá agrupando las copias según la redacción de que proceden, y apurando sus textos cotejando cada serie entre sí y no con las otras series, por ejemplo, las de Granada entre sí, pero no con las de Sanlúcar. Igual procedimiento demandan las ediciones impresas, cuyas variantes son achacables a los cajistas, bien porque los originales sean defectuosos, bien porque los correctores de pruebas sean poco hábiles o un tanto descuidados.

FR. A. CARRIÓN.

Tríptico Litúrgico, por el R. P. Andrés AZCÁRATE, Monje Benedictino. Páginas 77 en 8.º Buenos Aires. Monasterio de S. Benito. Villanueva, 955. (Belgrano). 1930.

El tríptico está formado por tres conferencias, cuyo tema es la Liturgia católica, Misa y Misal, La Oración social de la Iglesia y los Coros benedictinos. Se distinguen por la copia de doctrina, la erudición selecta, el sentido litúrgico y la amenidad de estilo.

FR. A. C.

Qoubeibeh, Emmaus Evangelique, par le R. P. Prosper M. VIAND, O. F. M., franciscan de la Terre Sainte, auteur des fouilles de l'Annonciation à Nazareth. Etude archéologique de son eglise et de la maison qu'elle enclave. Págs. 35 en 4.º Jerusalem. Typographie de Saint Sauveur. 1930.

Es la descripción detallada de las ruinas de una iglesia levantada en la época de las Cruzadas, en la que se halla incluida una antigua casa judía, a causa de la cual se habría modificado el plan mismo de la iglesia. Este detalle sería indicio de que la casa en cuestión era la misma en que los dos discípulos recibieron la revelación del Salvador, según el relato de S. Lucas.

FR. A. C.

La práctica del método en la enseñanza secundaria, por Henry C. MORRISON, adaptada al castellano por María SÁNCHEZ ARBÓS. Págs. 181, en 8.º 1.ª edición (*Ciencia y Educación*). Ediciones de «La Lectura». Espasa-Calpe, S. A. Madrid. Ríos Rosas, 24. Ap. 547. Pr. 5 ptas.

El Sr. Morrison, profesor de la Univ. de Chicago, ha publicado una extensa obra con el mismo título. La señora S. Arbós la traduce, adaptándola al castellano. Por lo que entrevemos el método es excelente, pero necesita para ser entendido y apreciado un elemento, que es la experiencia y la práctica del mismo, y como en el prólogo reconoce la traductora la organización de la enseñanza secundaria española no permite la aplicación de tal método. Esto no quita que el libro no sea útil, para preparar el camino a una organización de la enseñanza más racional que la que al presente padecemos. La corrección de un vicio tan arraigado exige grande labor para formar ambiente favorable. A esto puede muy bien contribuir la adaptación de esta obra.

FR. A. C.

Erbert Spencer y la Educación científica, por Gabriel COMPAYRE, trad. por Domingo BARNÉS.—**Espencer y las Buenas maneras**, por Francisco GINER. Págs. 196 en 8.º 2.ª ed. (*Ciencia y Educación*). Ediciones de «La Lectura». Espasa-Calpe. Madrid. Ríos Rosas, 24. Ap. 547. Pr. 5 ptas.

De los dos trabajos que este volumen contiene, el primero, original de D. F. Giner,

es una aguda crítica de los buenos modales que Spencer impugnó, reduciéndolos a simple costumbre caprichosa, y que su crítico defiende como fundados en razón. El segundo es una exposición y crítica de la doctrina pedagógica del gran filósofo del positivismo, el cual pretende reducir toda la educación al estudio de las varias ciencias que pueden conducir al éxito en la vida. En nombre de la educación moral el pedagogo francés, G. Compayre, le refuta con acierto, aunque reconociendo la razón que a Spencer asiste en proclamar la necesidad que tiene la pedagogía de apoyarse en la ciencia.

FR. A. C.

Liturgia, *Encyclopedie populaire des connaissances liturgiques*, publiée sous la direction de l'abbé R. AIGRAIN, prof. aux Facultés catholiques de l'Ouest. Págs. 1141 en 4.º Paris. Bloud et Gay. Rue Garanciere, 3. 1930. Pr. 57 frs.

Gracias a Dios y a los esfuerzos de muchos enamorados de la Liturgia de la Iglesia, el gusto de ésta se va extendiendo cada vez más entre el clero y los fieles. A estos enamorados va dirigida esta verdadera enciclopedia, en la que un grupo de especialistas ha sabido dar los elementos más salientes que abarca la Liturgia: la Liturgia y la Teología, la Liturgia y el Derecho canónico, la Liturgia y la espiritualidad, los ministros de la Liturgia, el templo, el altar, su decoración, mobiliario, vasos sagrados, ornamentos, fiestas, textos, ceremonial, libros, música, funciones sagradas, diversas liturgias y la vida espíritu litúrgicos. Es incalculable la copia de doctrina que los colaboradores de *Liturgia*, todos competentes en la parte que tomaron o les fué asignada, acumularon en las páginas de este libro, al cual deseamos muchos lectores y muchas bendiciones del cielo.

FR. A. C.*

Cursus Theologiae Mystico-Scholasticae in sex tomos divisus, auctore P. Fr. Josepho A SPIRITU SANCTO, Carmelitarum Excalceatorum Congregationis Hispaniae Generali. Editio nova ad antiquas editiones et fontes, collatis auctoritatibus, a P. Fr. Anastasio A S. PAULO, Analista et Charulario eiusdem Ordinis accuratissime exacta. Apud Carolum Beyaert, Ed. Pont. Rue Nôtre Dame, 6. Brugis. Belgii. Apud Curiam Generalitiam. Corso d' Italia 38, Romae (34). Tomus Tertius. Págs. XIV-853 en 4.º Precio de la subscripción 20 liras en Italia, 25 fuera.

La edición de la obra monumental del P. José del Espíritu Santo sigue su curso regular. Con el año 1930 termina el décimo cuaderno del tercer tomo. El autor es bien conocido y no necesita ni de nuestra presentación ni menos de nuestros elogios. La materia de este tomo es la perfección y la contemplación explicadas con orden rigurosamente lógico, con doctrina y erudición copiosas, latín correcto y fácil. El maestro de nuestro autor es siempre Sto. Tomás, cuyos escritos todos conoce y maneja con admirable perfección. Lo único que no tomó del santo Doctor es la ocurrencia de reducir la Teología mística a los predicables aristotélicos (el tomo tercero trata del tercer predicable místico); como tampoco es imitación del Angélico el uso y el abuso de poetas clásicos paganos en tratar materias de mística. Pero todo esto no pasa de la portada: dedicatoria y proemio. Una vez entrado en materia, sólo se ve al teólogo grave y sólido, que desenvuelve ordenadamente el objeto de su estudio, que lo investiga y define con las autoridades teológicas más auténticas. Lo único en que rinde homenaje al ambiente de la época es en la extensión excesiva que da a la exposición y solución de objeciones.

El editor cumple a las mil maravillas su encargo de colacionar los textos copiosísimos que cita el autor y anotarlos al pie con la precisión debida, para hacer de la obra un libro de agradable y fácil estudio. Que el Señor le conceda poder dar fin a la tarea comenzada.

FR. A. COLUNGA.

Religión y Patria. Incienso de España. Discursos religioso-patrióticos pronunciados en España y América, por el R. P. Luis URBANO, O. P. Primera serie. Volumen XII de *La Predicación Contemporánea*. Madrid, 1930. Bruno del Amo Editor. Apartado 5003. Precio, 5 pesetas.

Hace el presente el número XII de los volúmenes que lleva publicados la benemérita Biblioteca de *Predicación Contemporánea*, y el 4.º que ha editado del insigne Padre Urbano. Yo admiro al P. Urbano por su actividad verdaderamente asombrosa como profesor, escritor y orador, con tanta más razón que no se le puede aplicar aquello de *el que mucho abarca, poco aprieta*; sino que en él se cumple: *multum et bene*. Esta nueva producción viene a confirmarlo. Es una colección de once discursos, pronunciados en diversas y solemnes ocasiones, parte en España, y parte en América. Además de la elocuencia, erudición y galanura de lenguaje, cualidades que brillan por igual en todos los trabajos del autor, el presente reviste singular interés por múltiples conceptos; bajo el punto de vista de la religión, de la patria, del derecho, de la historia y del arte. En gran manera lo ilustran y avaloran selectas notas. Merecen destacarse como piedras magistrales, *Santo Domingo y el Dante*, *La sabiduría de Santo Tomás y los sabios españoles*, *La Oración fúnebre en las honras de Miguel Cervantes*, *La Maternidad espiritual de España*, *Santa Rosa de Lima y el patriotismo del Perú*, *La Inmaculada Concepción y la Monarquía española*.

Siga el P. Urbano difundiendo luz y entusiasmo sobre todo entre quienes aspiran a ser algo en el arte difícil de la Oratoria sagrada. A éstos especialmente les recomendamos *Incienso de España*, como un tesoro.

FR. F. VÉLEZ.

Trabajos de los Laboratorios «Gymnasium», por los alumnos del Seminario de Vitoria. Vitoria, 1930.

Hemos recibido los cuatro primeros folletos de una serie, que sobre las más variadas cuestiones comienzan a publicar los seminaristas de Vitoria. El 1.º trata de Filosofía: *Cuestiones de nuestro tiempo*; el 2.º es una *Introducción al estudio de la Etnología moderna*; el 3.º contiene *Breves estudios acerca de la vida colectiva humana*, y el 4.º versa sobre *Los fenómenos sociales*.

Consideramos estos ensayos, además de una buena muestra de la estudiosidad y alto nivel intelectual que hay en el Seminario de Vitoria, como un medio eficaz e importantísimo para la formación integral de los alumnos, tanto por lo que hace al fondo, como con respecto a la expresión del pensamiento. Así es como se preparan los grandes maestros del porvenir. Muy de alabar es la sana orientación que preside e informa estos estudios. Cimentados en la sólida base de la Filosofía aristotélico-tomista, procuran la solución de los problemas más modernos, en conformidad con ella. Es aquel hermoso lema del inmortal León XIII, puesto en práctica: «*Vetere nobis augere*».

Vaya nuestra más sincera enhorabuena a los ilustres Profesores del Seminario de Vitoria por tan feliz idea, y a los alumnos porque tan bien saben realizarla.

FR. F. VÉLEZ.

OBISPADO DE SALAMANCA

Imprimatur:

† FRANCISCUS, Episcopus Salmantinus.

SALAMANCA.—Imp. de Calatrava, a cargo de Manuel P. Criado,